

Hans Küng

Dalla nascita del mondo alla morte di Gesù



Credo, prima edizione 1994
Traduzione di Giovanni Moretto

© 1992 Hans Küng

© 1994, 1996 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano

© 2003, 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 9788817029926





Indice

<i>Prefazione</i> di Luigi Accattoli.....	3
I. Dalla nascita del mondo alla morte di Gesù	5
Il Credo – oggi?	6
I. Dio padre: immagine di Dio e creazione del mondo	9
II. Gesù Cristo: nascita verginale e filiazione divina	28
III. Il senso della croce e della morte di Cristo	49
IV. Discesa agli inferi – Resurrezione – Ascensione	73

Prefazione

di Luigi Accattoli

I libri di Hans Küng aiutano milioni di persone, nel mondo, a scoprire la ragionevolezza del cristianesimo e ad amarlo per quello che è, non per quello che fu o sarà. Questa intenzione apologetica è affermata in ogni sua pagina e in questo volumetto è chiarita con parole a tutto tondo: «Anche come uomini della fine del secolo XX, nonostante tutte le critiche al cristianesimo e alla chiesa, si può dire in atteggiamento di ragionevole fiducia: *Credo*».

Fin dalla giovinezza Küng si è occupato dei cristiani che non appartengono alla chiesa di Roma e, come teologo accademico, ha fatto il suo apprendistato confrontando la dottrina cattolica della Grazia con quella del massimo teologo evangelico del secolo scorso, Karl Barth; ha indagato il cristianesimo non ecclesiastico con un saggio sulla teologia di Hegel e si è avventurato a cercare i segni dell'amore di Dio nella musica di Mozart. Ha affrontato negli anni ogni questione posta dal dibattito pubblico sulle chiese cristiane e le religioni, riuscendo a non allentare mai la presa sui temi teologici qualificanti: dalle *16 tesi sulla donna* alle *24 tesi sul problema di Dio*; dalla «giustificazione per fede» alla costruzione di un'etica "mondiale" a fondamento religioso; dalle monografie su Dostoevskij, Kafka, Mann, Hesse e Böll alla lunga indagine sull'infallibilità del papa; dalla dottrina dell'evoluzione al fenomeno della globalizzazione.

Negli ultimi decenni ha esteso la sua indagine oltre i confini dell'ecumene cristiana e si è inoltrato nei campi sterminati dell'ebraismo, dell'islam, dell'induismo e del buddismo, affermando di battersi «per un'ecumene delle chiese cristiane che prepari la via all'ecumene delle religioni mondiali e all'ecumene dell'intera famiglia umana». Appartiene a questo Küng senza confini una frase che più volte è stata citata con approvazione dal cardinale Ratzinger, che è stato suo collega a Tubinga: *Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede* (Nessuna pace nel mondo senza la pace delle religioni). Il progetto di un'etica mondiale coltivato da Küng negli ultimi anni è stato anche al centro, il 24 settembre 2005, di un colloquio "amichevole" di quattro ore con l'antico collega divenuto papa: «Non ci siamo abbracciati perché noi tedeschi non siamo espansivi come i latini» disse ai giornalisti.

Un provvedimento "romano" del 1979 lo privò della qualifica di "teologo cattolico". Egli non ha mai accettato quella misura canonica e ha sempre rivendicato la sua appartenenza alla cattolicità. Ma nel corso degli anni è venuto progressivamente elaborando un atteggiamento da cercatore di Dio oltre i confini confessionali, e oggi più che cattolico tende a definirsi "cattolico evangelico".

La fama di teologo contestatore dei papi fa torto a Küng, non perché non sia vera, ma perché non aiuta a cogliere il più e il meglio del suo lavoro. Egli è decisamente critico dell'attuale politica ecclesiastica e sollecita riforme radicali: vorrebbe la donna sacerdote, il celibato dei preti ricondotto a una libera scelta, una conduzione più collegiale della vita interna alla chiesa cattolica e una più decisa concertazione

ecumenica. Era scontento di papa Wojtyla e oggi lo è di papa Ratzinger. Ma il cuore della sua opera non è qui: è nella proposta del cristianesimo come via pienamente praticabile da parte delle donne e degli uomini del nostro tempo. Egli ha detto più volte d'aver investito tutte le sue energie nell'impresa di «rendere comprensibile il messaggio di Gesù Cristo agli uomini di oggi». Quando andai a intervistarlo nella colorata Tubinga, nell'aprile 1986 – sette giorni prima della visita di papa Wojtyla alla sinagoga di Roma –, già riteneva che «divenire più cattolici vuol dire farsi più aperti e più universali».

Al centro dell'opera di Küng affiora un isolotto che segnala il cuore, o il punto fermo dell'intera ricerca: è questo breve commento al Credo tradizionale, il «simbolo apostolico», che riassume il travaglio dell'intero cantiere. Perché egli, percorrendo tanti campi, non ha fatto mai altro che indagare la possibilità della fede cristiana nel nostro tempo e dunque la ragionevolezza di chi oggi dice «sì» al Credo egli apostoli e lo assume come «orientamento per la vita e speranza per il morire».

In queste pagine si avverte il lettore che l'esposizione non segue una «tradizione ecclesiastica particolare», ma mira a un approccio libero e nel quale «si sentano comprese le tre grandi tradizioni cristiane»: quella cattolica, quella ortodossa e quella protestante.

Ad assaggio di questa lettura aperta del Credo cristiano si possono segnalare i brani del quarto capitolo dedicati alla resurrezione di Gesù. Dire che è risorto – scrive – comporta affermare che «non è morto nel nulla» ma «nella morte e dalla morte è trapassato» ed «è stato accolto in quella realissima realtà che noi designiamo col nome di Dio».

Sono pagine di grande efficacia espositiva, che Küng traccia a mano libera, come un maestro alla lavagna, senza seguire nessuno schema dottrinale già definito. La conclusione suona: «Il credente da allora sa che la morte è un passaggio a Dio, è un dimorare nell'intimità di Dio». Nessuna chiesa al momento si riconosce in questo linguaggio, ma è verosimile che siano numerosi i cristiani di ogni appartenenza che ne vengono raggiunti.

Già altri avevano sperimentato, nelle varie chiese, un analogo sganciamento confessionale, ma egli è il primo ad averlo fatto per programma e dando ragione, in qualche modo, al provvedimento canonico che l'aveva depennato dal novero dei «teologi cattolici». Tanto che ancora oggi, pur contestando la legittimità di quel provvedimento, Küng sostiene che si può fare teologia cristiana al di fuori di qualsiasi appartenenza ecclesiale. Sempre più decisamente si rivolge ai «cristiani che non si sentono a loro agio in nessuna delle chiese», per i quali «le differenze confessionali sono ormai prive di importanza». Egli è convinto che sta per arrivare il giorno in cui non si potrà che «essere cristiani in senso ecumenico».

Si può scommettere che sarà per questa esplorazione ecumenica della fede cristiana che l'opera multiforme di Hans Küng lascerà un segno nella storia della teologia europea del XX secolo. Sarà ricordata la generosità con cui questo libero battitore si è inoltrato in ogni questione e – una volta dimenticate le dispute canoniche – verrà probabilmente annoverato tra i difensori più efficaci della fede cristiana al passaggio del millennio.

I. Dalla nascita del mondo alla morte di Gesù

Questo volume presenta una selezione da *Credo*, pubblicato in edizione integrale nella collana dei Saggi BUR. Sono qui raccolti i primi quattro capitoli dell'opera: *Dio Padre: immagine di Dio e creazione del mondo*; *Gesù Cristo: nascita verginale e filiazione divina*; *Il senso della Croce e della morte di Cristo*; *Discesa agli inferi – resurrezione – ascensione*. Di Hans Küng il catalogo BUR include anche *Cristianesimo, Ebraismo, Gesù e Yahvè, Islam*.

Il Credo – oggi?

Quanti sono ancora interessati alla tradizionale professione di fede cristiana? Molti si dicono religiosi, ma non cristiani; altri si dicono cristiani, ma non membri della chiesa. Eppure le vivaci discussioni, che agitano soprattutto la chiesa cattolica, intorno a singole asserzioni tradizionali della fede destano interesse anche oltre le mura della chiesa e mostrano quanto poco “risolte” siano le antiche questioni di fondo della professione di fede cristiana. Viene infatti contestata pubblicamente la comprensione di asserzioni fondamentali del Credo tradizionale, del “Simbolo apostolico”: «Nacque da Maria Vergine. Risuscitò dai morti. Discese agli inferi. Salì al cielo». Torna poi a inasprirsi il conflitto tra il magistero e la teologia contemporanea a proposito della giusta interpretazione – e non di rado si affermano false alternative tra dottrina ecclesiastica “oggettiva” e interpretazione simbolica soggettivo-psicologica.

È inoltre evidente che oggi – per fortuna – nessuno può più essere costretto a credere. Eppure molti contemporanei vorrebbero credere, ma non possono più farlo al modo in cui si credeva nell’antichità, nel medioevo o al tempo della Riforma. Troppe cose sono cambiate nella costellazione generale del nostro tempo. Troppe cose, nella fede cristiana, appaiono estranee, in contrasto con le scienze naturali e umane e con le stesse istanze umane del nostro tempo. È qui che questo libro vuole essere di aiuto. Quello che papa Giovanni XXIII nel 1962, nel suo celebre discorso di apertura, definiva lo «scopo principale» del Concilio, può essere considerato anche lo scopo principale di questo libro. Non si tratta della «discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell’insegnamento dei Padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito». Si tratta invece di «un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta di fedeltà alla autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero contemporaneo».

La spiegazione del Simbolo apostolico da me qui proposta, si sente legata a questo spirito del Concilio. Essa intende

- essere una spiegazione formulata sulla base della Scrittura, non quindi arbitrariamente personale, degli articoli della fede cristiana fissati in questo «Credo»;
- offrire un’interpretazione, non esoterica o sterilmente dogmatica, ma capace di prendere sul serio i problemi degli uomini di oggi: non una scienza segreta per i soli credenti, ma una comprensione accessibile anche ai non credenti, senza atteggiamenti di superiorità scientifica e di esotismo linguistico; non affermazioni in evidente contrasto con la ragione, bensì un’argomentazione a favore della fede in una realtà oltre i limiti della ragion pura;
- non privilegiare una qualche tradizione ecclesiastica particolare né, viceversa, affidarsi a una determinata scuola di pensiero psicologica, bensì orientarsi, con

assoluta onestà intellettuale, sul Vangelo, cioè sull'originario messaggio cristiano, quale oggi può venire presentato con gli strumenti della ricerca storico-critica;

- non favorire la mentalità confessionale da ghetto, ma promuovere un'apertura ecumenica, in cui si sentano comprese le tre grandi chiese cristiane e diventi anche possibile gettare un ponte per il dialogo con le religioni mondiali.

L'unità delle chiese cristiane (abolizione di tutte le reciproche scomuniche) è necessaria, la pace tra le religioni (come presupposto della pace tra le nazioni) è possibile. La più ampia apertura ecumenica però non esclude la fedeltà alla propria convinzione religiosa. È auspicata una disponibilità al dialogo nella fermezza.

In questo libro sono confluiti quarant'anni di lavoro teologico. Le convinzioni di fede che ho maturato in virtù di uno studio e di una riflessione instancabili, devono qui essere esposte in uno spazio ristretto. La verità deve essere detta sempre con veracità, senza abbandonare la critica storica a vantaggio di uno psicologismo circoscritto all'individuo. Ovviamente in questo piccolo libro non si è potuto prendere in esame tutto ciò che costituisce la fede e la vita cristiana, a partire dalle questioni speciali della dogmatica per finire con quelle dell'etica e della spiritualità. Ciò non dipende in ultima analisi dal «Credo» in sé, che si limita a presentare una "scelta" dei possibili "articoli" della fede cristiana e nemmeno tocca le questioni relative all'agire cristiano. Un tempo lo si sarebbe chiamato "piccolo catechismo" della fede cristiana.

Per tutte le questioni menzionate, che qui non ho potuto trattare, devo perciò rinviare ai miei libri maggiori, che costituiscono lo sfondo di questo, soprattutto i libri sulla giustificazione, la chiesa, l'essere cristiani, l'esistenza di Dio, la vita eterna, le religioni universali e l'etica mondiale.

Benché il «Credo» riveli enormi limiti di contenuto, essendo sorto nella prima metà del primo millennio, per me ha rappresentato una grande sfida il confronto con le formulazioni tradizionali della fede invece dell'elaborazione ex novo, con parole mie, di una professione di fede moderna; nessuno può essere interessato a una religiosità vaga, se non addirittura confusa. Ora proprio questi articoli – non da ultimo in virtù del loro impiego nella liturgia e nella musica della chiesa fino ai nostri giorni – hanno plasmato in profondità la cristianità ed esercitato un'influenza fin nell'ambito delle arti figurative. Per questo motivo viene qui prestata una particolare attenzione alle arti figurative, dopo che con riferimento a Mozart mi sono occupato del modo in cui le asserzioni tradizionali della fede prendono forma musicale: in ognuno dei capitoli seguenti mi sono sforzato di presentare i singoli articoli di fede con un esempio classico dell'iconografia cristiana al fine di mettere a confronto l'immagine della fede tradizionale con l'atteggiamento di fondo, così diverso, dell'uomo di oggi.

Voglio spendere infine una parola di ringraziamento per l'aiuto ricevuto anche in questa occasione. Non si tratta affatto di una formalità. So bene infatti che non potrei realizzare il mio enorme programma di lavoro senza un sicuro supporto tecnico e scientifico. La cura tecnica del manoscritto è stata affidata ancora una volta alle mani delle signore Eleonore Henn e Margarita Krause. Le bozze sono state lette accuratamente dal mio laureando Matthias Schnell e dallo studente di teologia Michel Hofmann. All'impostazione tecnica ha provveduto ancora una volta il diplomato in

teologia Stephan Schlenz, che mi è stato di aiuto anche con la sua lettura critica del manoscritto. Ma per tutte le questioni di contenuto e di stile devo ringraziare in particolare la signora Marianne Saur e il vicedirettore dell'Istituto per la ricerca ecumenica, il libero docente Karl-Josef Kuschel. A tutti loro, che in parte mi sono fedelmente vicini già da molti anni, voglio esprimere pubblicamente il mio cordiale grazie.

Da nessun'altra convinzione che questa è stata guidata la presente spiegazione del Simbolo apostolico: anche come uomini della fine del secolo XX, nonostante tutte le critiche al cristianesimo e alla chiesa, si può dire in un atteggiamento di ragionevole fiducia: *Credo*. Io posso dire sì agli articoli (certo d'importanza molto diversa) del Simbolo apostolico come orientamento per la mia vita e speranza per il mio morire.

HANS KÜNG

Tübingen, maggio 1992

I. Dio padre: immagine di Dio e creazione del mondo

1. *Si può credere in tutto questo?*

L'antica domanda battesimale chiede in maniera diretta e personale: «Credi in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra?». Già questa prima proposizione della professione di fede chiede di “credere” in molte cose. «Dio» – «Padre» – «onnipotente» – «creatore» – «cielo e terra»: niente è ormai ovvio in queste parole. Ognuna di esse, nel nostro tempo, ha bisogno di spiegazione, di traduzione.

Ora certamente l'uomo non vive soltanto di concetti e di idee, ma di ogni immagine da lui accolta nel proprio intimo fin dalla giovinezza. E anche la fede dell'uomo vive non soltanto di proposizioni, dogmi e argomenti, ma di ogni grande immagine che si è impressa in lui come una verità di fede e può interpellare non soltanto l'intelletto e il discorso critico-razionale, ma anche la sua immaginazione e le sue emozioni. Il credere sarebbe anzi dimezzato se si limitasse a interessare l'intelletto e la ragione dell'uomo, e non anche il suo cuore, la totalità della sua persona.

Molti contemporanei, infatti, alle espressioni «Dio» e «Dio creatore», associano, più che un concetto o una definizione, un'immagine, una grande immagine classica di Dio e del mondo, di Dio e dell'uomo. Per esempio, quella dei grandi affreschi che l'appena trentacinquenne Michelangelo Buonarroti, fino allora attivo soltanto come scultore e architetto, dipinse tra il 1508 e il 1512 su incarico di papa Giulio II della Rovere sulla gigantesca volta della Cappella Sistina. Ci troviamo qui di fronte a immagini straordinarie: straordinarie non soltanto per la complessiva concezione artistica, estremamente compatta, per l'impianto dell'architettura dipinta, per l'audace prospettiva e la monumentalità delle figure e dei colori luminosi, ora nuovamente restaurati. Straordinarie anche per il loro contenuto teologico: fu lo stesso Michelangelo a voler rappresentare la storia della creazione e le origini dell'umanità – invece degli apostoli, come desiderava il papa, su alti troni disposti in ordine geometrico.

Veniva così realizzato qualcosa di mai visto prima. I primi pittori cristiani si erano accontentati di rappresentare Dio con cifre e simboli; ora invece Michelangelo osa quello che nessuno prima di lui aveva osato: dipingere in maniera diretta e intuitiva il processo creativo e ciò che è accaduto nel primo giorno della creazione:

Dio Padre che si libra nello spazio vuoto e che con il gesto potente delle braccia separa la luce dalle tenebre.

Poi, nel secondo gigantesco affresco, Dio creatore che, avvicinandosi con grande impeto, crea in un istante il sole e la luna, così che nella stessa immagine lo si vede di spalle mentre si allontana.

Quindi – dopo la separazione della terra dall'acqua nel quarto quadro centrale

(Michelangelo non ha mai avuto interesse per le piante e gli animali) – Dio Padre viene avanti portando con sé, tra una schiera di angeli, l'amabile figura di Eva adolescente. Dall'indice destro di Dio scaturisce la scintilla della vita in direzione della mano stancamente protesa di Adamo.

Non soltanto prima, ma nemmeno dopo c'è stato uomo che abbia osato dipingere immagini del genere: esse sono rimaste insuperate. Eppure sorgono qui subito gli interrogativi dell'uomo scettico di oggi: «Dobbiamo credere a ciò in questo modo? Soprattutto ai racconti leggendari della Bibbia, che parlano di una creazione in sei giorni, di un Dio lassù nell'alto dei cieli, di un Uomo, di un Padre supremo dai tratti maschili e per di più onnipotente! Quando entriamo in chiesa la professione di fede non ci chiede di voltare le spalle al pensiero critico?».

Non viviamo più all'epoca di Michelangelo, il quale del resto, nei suoi ultimi anni, ha relativizzato come nessun altro l'arte a favore della religione; non viviamo più neppure ai tempi di Lutero e Melantone, che avevano tra le mani il libro veramente rivoluzionario del canonico cattolico Nicolò Copernico sul sistema eliocentrico e lo condannavano – a motivo del suo netto contrasto con la Bibbia –, senza peraltro fare a Copernico quel processo che in seguito i papi faranno a Galileo. Quasi quattrocento anni dopo Copernico, trecento dopo Galileo, duecento dopo Kant e cento dopo Darwin (tutti inizialmente condannati da un "magistero" romano incapace di imparare) sono consapevole che, letteralmente, ogni parola del "Simbolo apostolico" deve essere tradotta nel mondo postcopernicano, postkantiano, postdarwiniano e posteinsteiniano, come anche le precedenti generazioni, di fronte a svolte epocali decisive – alto medioevo, Riforma, illuminismo – hanno dovuto comprendere in maniera nuova la medesima professione di fede. E, purtroppo, ogni parola di questo Credo – a cominciare dall'espressione «io credo» e dalla parola «Dio» – nel corso dei secoli è stata anche fraintesa, indebitamente sfruttata e persino profanata.

Dobbiamo allora gettare queste parole del Credo tra i rifiuti della storia? No. Dobbiamo piuttosto porre di nuovo, pezzo per pezzo, i fondamenti teologici e prendere veramente sul serio le domande scettiche degli uomini di oggi. La professione di fede presuppone infatti fin troppo pacificamente proprio quello che nelle condizioni moderne si dovrebbe dimostrare: che c'è una realtà trascendente, che Dio esiste. Dimostrare? «Credere» significa dimostrare?

2. Che cosa significa «credere»?

Le proposizioni di fede non hanno il carattere delle leggi matematiche o fisiche. Il loro contenuto non può essere dimostrato, come in matematica o come in fisica, con un'evidenza immediata o con l'esperimento *ad oculos*. Ma la realtà di Dio non sarebbe nemmeno realtà di Dio se fosse visibile, tangibile, constatabile empiricamente, se fosse verificabile sperimentalmente o deducibile con procedimenti logico-matematici. «Un Dio che c'è, non c'è» disse una volta a ragione il teologo evangelico e combattente della Resistenza Dietrich Bonhoeffer. Infatti, Dio – concepito nella sua profondità ultima – non può mai essere semplicemente un oggetto. Se lo fosse, non sarebbe Dio, ma sarebbe l'idolo degli uomini. Dio sarebbe

un ente tra gli enti, del quale l'uomo potrebbe disporre, sia pure soltanto nella sua conoscenza.

Dio è per definizione l'Indefinibile, l'Indelimitabile: una realtà letteralmente invisibile, incommensurabile, inconcepibile, infinita. Anzi, egli non è una qualsiasi altra dimensione della nostra realtà multidimensionale, ma è la dimensione-Infinito, segretamente presente in tutti i nostri calcoli quotidiani, anche se non la percepiamo – eccetto che nel calcolo infinitesimale che, com'è noto, appartiene alla matematica superiore.

La dimensione-Infinito, non soltanto matematica, ma reale, questo ambito dell'intangibile e dell'incomprensibile, questa invisibile e incommensurabile realtà di Dio non può essere dimostrata razionalmente, per quanto una simile impresa sia stata di continuo tentata dai teologi e qualche volta anche dagli scienziati – in contrasto con la Bibbia ebraica, in contrasto con il Nuovo Testamento, in cui l'esistenza di Dio non viene mai dimostrata argomentativamente. Dal punto di vista filosofico ha ragione Immanuel Kant: fino a questo punto non arriva la nostra ragione teoretica, pura. Legata al tempo e allo spazio, essa non può dimostrare ciò che è al di fuori dell'orizzonte della nostra esperienza spazio-temporale: né che Dio esiste né – cosa per lo più trascurata dagli atei – che Dio non esiste. Neppure per la non esistenza di Dio finora qualcuno è riuscito a produrre una prova convincente. Non soltanto l'esistenza di Dio, ma neppure l'esistenza di un nulla può essere dimostrata.

Si deve perciò dire che nessuno è costretto, in forza di argomenti puramente filosofici, ad ammettere l'esistenza di Dio. Chi vuole ammettere l'esistenza di una realtà "Dio" meta-empirica non ha altra possibilità che abbandonarsi ad essa in maniera del tutto pratica. Anche per Kant l'esistenza di Dio è un postulato della ragion pratica. Io preferirei parlare di un atto di tutto l'uomo, dell'uomo con ragione (Cartesio!) e cuore (Pascal!), più esattamente: un atto di fiducia ragionevole, che non dispone certo di prove stringenti, ma di buone ragioni sì. Proprio come un essere umano, che dopo alcuni dubbi si abbandona all'amore verso un altro essere umano, a ben guardare, non ha alcuna prova stringente per la sua fiducia, ma certamente – se non si tratta di un fatale "amore cieco" – ha delle buone ragioni. Una fede cieca però può produrre conseguenze nefaste quanto l'amore cieco.

In questo senso, quindi, la fede dell'uomo in Dio non è un dimostrare razionale né un sentire irrazionale e neppure un atto decisionistico della volontà, bensì un fidarsi fondato e, in questo senso, ragionevole. Questo fidarsi ragionevole, che include pensiero, interrogativi e dubbi, ed è contemporaneamente cosa dell'intelletto, della volontà e del sentimento: questo significa "credere" nel senso biblico. Non quindi una mera accettazione di proposizioni, ma un abbandonarsi di tutto l'uomo, e precisamente non, in primo luogo, a determinate proposizioni, ma alla realtà di Dio stesso. Come ha già precisato il grande dottore della chiesa latina Agostino di Ippona: non soltanto un «credere qualcosa» (*credere aliquid*), neppure soltanto «credere a qualcuno» (*credere alicui*), ma «credere in qualcuno» (*credere in aliquem*). È questo il significato originario della parola «Credo»: «Io credo»

- non nella Bibbia (lo dico contro il biblicismo protestante), ma in colui che la Bibbia testimonia;

- non nella tradizione (lo dico contro il tradizionalismo ortodosso orientale), ma in

colui che la tradizione tramanda;

- non nella chiesa (lo dico contro l'autoritarismo cattolico-romano), ma in colui che la chiesa annuncia;

- quindi, e questa è la nostra confessione ecumenica: «Credo in Deum»: credo in Dio.

Neppure la professione di fede è la fede in sé ma soltanto espressione, formulazione, articolazione della fede; perciò si parla di “articoli di fede”. E tuttavia l'uomo contemporaneo mi chiederà: «Chi oggi crede ancora in Dio, non respinge l'illuminismo? Non ricade costui, volente o nolente, nel medioevo o quanto meno nel tempo della Riforma? In questo modo non viene semplicemente dimenticata, anzi rimossa l'intera critica della religione, che caratterizza la modernità?».

3. Ha ancora valore la critica moderna della religione?

No, non l'ho dimenticata la critica della religione, l'ho anzi studiata per anni, con molta passione e, in verità, non senza simpatia per i suoi grandi rappresentanti, da Feuerbach a Marx, a Nietzsche, fino a Freud. In troppe cose essi avevano e hanno ragione, perché ancora oggi (o oggi di nuovo) si possa ignorarli impunemente. Se infatti si analizza il profilo personale di tanti pii “credenti” – peraltro non solo nel cristianesimo – non si potrà contestare Ludwig Feuerbach quando dice che la fede in Dio può alienare l'uomo da se stesso e renderlo triste, in quanto l'uomo ha conferito a Dio i tesori del proprio intimo. Questi credenti in Dio sono troppo poco umani, troppo poco uomini perché gli atei possano lasciarsi contagiare dalla loro fede in Dio! Anzi, si può capire il repubblicano Feuerbach che vorrebbe trasformare gli uomini da candidati dell'aldilà in studenti dell'aldiquà: da servitori religiosi e politici della monarchia e aristocrazia celeste e terrena in cittadini autocoscienti.

In verità dopo Feuerbach abbiamo appreso due verità:

1. Che Dio sia soltanto l'immagine riflessa dell'uomo, ipostatizzata e proiettata nell'aldilà, dietro la quale in realtà non ci sarebbe nulla, non è stato mai dimostrato da Feuerbach, ma soltanto affermato. Oggi esistono innumerevoli persone che sono liberi, consapevoli cittadini della terra proprio perché credono in Dio in quanto fondamento e garanzia della loro libertà e maggiore età.

2. Anche l'umanesimo ateo ha dovuto registrare fin troppo spesso conseguenze disumane, e nelle terribili esperienze del nostro secolo – due guerre mondiali, Gulag, Olocausto, bomba atomica – è venuto in luce che il passo dall'umanità senza divinità alla bestialità spesso è molto breve.

Si potrebbe però sollevare questa obiezione: parlare di persone libere, autocoscienti, che credono in Dio, nel migliore dei casi vale per le società del benessere occidentali, ma non per continenti come l'America Latina. In questi ultimi è stata giustamente assunta la prospettiva di Karl Marx nell'analisi delle condizioni inumane, di cui non ultime responsabili sono la religione e la chiesa: Marx voleva trasformare la critica del cielo in critica della terra, la critica della religione in critica del diritto, la critica della teologia in critica della politica. Chi conosce, per esempio, le condizioni, spesso inumane, dell'America Latina, non può contestare che il Dio

dominante dei cristiani è stato spesso il Dio dei dominatori: una consolazione ultraterrena, una deformazione della coscienza, un abbellimento delle catene con fiori, invece della loro distruzione.

Nel frattempo però è venuto chiaramente in luce anche per quanti finora non intendevano ragioni che, nonostante tutte le analisi corrette, le soluzioni marxiste – soppressione della proprietà privata e socializzazione di industria, agricoltura, educazione e cultura – hanno portato a uno sfruttamento senza precedenti dei popoli e alla distruzione della morale e della natura. Non si è invece giunti, come riteneva Marx, a un'automatica eliminazione della religione. Per un certo periodo, invece della religione, oppio del popolo è stata la rivoluzione – dall'Elba a Vladivostok, ma anche a Cuba, nel Vietnam, in Cambogia e in Cina. Ora però, dall'Europa dell'Est e dalla DDR, al Sudafrica, fino al Sudamerica e alle Filippine, è venuto in luce che la religione può essere non soltanto strumento di acquietamento e consolazione, ma anche – come dimostra il movimento nordamericano per i diritti civili – catalizzatore della liberazione sociale: e ciò senza quell'uso della violenza rivoluzionaria che ha come conseguenza il circolo vizioso di una sempre nuova violenza.

«Certo» dicono a questo riguardo alcuni contemporanei «la fede in Dio può essere un catalizzatore della liberazione esteriore, sociale. Ma che ne è dell'ancor più necessaria liberazione interiore, psichica, dalla paura, dall'immaturità e dall'illibertà?» Ammetto che Sigmund Freud ha criticato a piena ragione l'arroganza e l'abuso di potere delle chiese, le forme distorte di religione, la cecità nei confronti della realtà, le autoillusioni, i tentativi di fuga e la repressione della sessualità; egli ha però criticato direttamente anche la tradizionale immagine autoritaria di Dio. In effetti dietro l'ambivalenza di questa immagine di Dio diventa molto spesso visibile la propria immagine infantile del padre e della madre proiettata nel metafisico, nell'aldilà o nel futuro. Ancora oggi a volte in certe famiglie religiose il Dio Padre punitivo viene sfruttato dai genitori come strumento educativo per tenere sottomessi i figli, con conseguenze a lungo andare negative per la religiosità degli adolescenti. La fede in Dio si presenta così come un ritorno alle strutture infantili, come una regressione a desideri infantili.

Nel frattempo però è stato dimostrato:

- che non soltanto la sessualità, ma anche la religiosità può essere repressa;
- che i desideri più antichi, più forti e pressanti dell'umanità, che secondo Freud costituiscono la forza della religione, non dovrebbero venire squalificati come mere illusioni;

- che in un tempo di generale disorientamento e di diffusa assenza di senso, proprio la fede in Dio può aiutare a scoprire una definitiva pienezza di senso nella vita e anche nella morte, ma pure criteri etici assoluti e una patria spirituale.

Perciò la fede in Dio può avere, non da ultimo nell'ambito psichico, una funzione liberatrice, invece che schiavizzante, una funzione terapeutica, invece che nociva, una funzione veramente stabilizzatrice, invece che destabilizzatrice.

Dovrebbe quindi essere divenuto manifesto che chi oggi crede in Dio – descritto anzitutto come la Realtà più reale, immanente-trascendente, onnipervasiva e onniabbracciante, presente nell'uomo e nel mondo – non ha bisogno di ripiombare nel medioevo o nel tempo della Riforma o nella propria infanzia, ma può essere a

piena ragione un contemporaneo tra i suoi contemporanei – proprio oggi, nel passaggio, dolorosamente lento, verso una epoca mondiale postmoderna.

Ecco, quindi, in sintesi la mia risposta alla critica moderna della religione:

- Certamente la fede in Dio è stata ed è spesso autoritaria, tirannica e reazionaria. Essa può essere causa di paura, immaturità, grettezza, intolleranza, ingiustizia, frustrazione e disaffezione sociale, può addirittura legittimare e ispirare immoralità, abusi sociali e guerre in un popolo o tra popoli. Ma:

- Proprio negli ultimi decenni la fede in Dio si è di nuovo potuta rivelare in misura crescente come una forza liberatrice, aperta al futuro e umanitaria: la fede in Dio può diffondere fiducia nella vita, maturità, magnanimità, tolleranza, solidarietà, impegno creativo e sociale, può promuovere rinnovamento spirituale, riforme sociali e la pace mondiale.

«Ma le concrete affermazioni della nostra professione di fede cristiana? Come si deve comprendere, considerata la critica moderna della religione, l'affermazione secondo cui Dio è il “creatore” del cielo e della terra? Non si pongono proprio le acquisizioni della moderna cosmologia in contrasto con la fede nel Creatore?» Sono le domande che si pongono molti contemporanei.

4. Fede nella creazione e cosmologia: una contraddizione?

«In principio Dio creò il cielo e la terra», così suona la prima frase della Bibbia. Questo mondo ha avuto quindi un inizio, è stato posto da un atto di Dio. Anche molti scienziati oggi ammettono pacificamente che il mondo non è eterno, senza inizio, ma ha avuto un inizio nel tempo, che è possibile sia coinciso con un'esplosione primordiale. Ma sento subito l'obiezione: «Lei intende verificare scientificamente l'affermazione della Bibbia relativa a una creazione divina del mondo? Il momento dell'esplosione primordiale (*big bang*), con cui, secondo l'opinione di importanti scienziati, avrebbe avuto inizio il nostro mondo, è secondo Lei identica al momento della creazione del mondo dal nulla a opera dell'onnipotenza divina?».

Il “modello standard” cosmologico (S. Weinberg) dell'origine del mondo, sviluppato sulla base della teoria dell'esplosione primordiale, ha ottenuto recentemente una sorprendente conferma. Già nel 1929 il fisico americano Edwin P. Hubble, dagli spostamenti verso il rosso, da lui scoperti, o delle righe spettrali delle galassie (sistemi stellari analoghi alla Via Lattea), aveva dedotto l'espansione, ancora in atto, del nostro universo. Le galassie, fuori della nostra Via Lattea, si muovono dunque con una velocità proporzionale alla loro distanza da noi. Da quando? Non può essere dall'eternità. Deve esserci stato un inizio, nel quale tutte le radiazioni e tutta la materia erano compresse in una palla primordiale di fuoco, difficilmente descrivibile perché di piccolissime dimensioni, ma di grandissima densità e calore. Con una gigantesca esplosione cosmica, l'“esplosione primordiale” – a una temperatura di cento miliardi di gradi centigradi e a una densità quattro miliardi superiore a quella dell'acqua –, circa quindici miliardi di anni fa deve aver avuto inizio l'uniforme (e isotropa) espansione, ancora in corso, dell'universo.

Già nei primi secondi dovrebbero essersi formate, da fotoni estremamente carichi

di energia, particelle elementari pesanti (protoni, neutroni) e leggere (elettroni, positroni), gli elementi costitutivi degli atomi. In seguito, mediante processi nucleari, da protoni e neutroni vennero costituiti gli elioni e, alcune centinaia di migliaia di anni più tardi, anche atomi di idrogeno e di elio. Solo molto dopo – in seguito a un allentamento della pressione dei fotoni, originariamente molto carichi di energia, e a un ulteriore raffreddamento – il gas poté condensarsi, per la legge di gravitazione, in masse e, alla fine, per un ulteriore graduale addensamento, in galassie e costellazioni... La radio-onda decimetrica e centimetrica (radiazione cosmica a microonde o di fondo), scoperta nel 1964 da A.A. Penzias e R.W. Wilson, non sarebbe quindi altro che il residuo di quella caldissima radiazione cosmica, connessa con l'esplosione primordiale, che, espandendosi l'universo, doveva trasformarsi in una radiazione di temperatura molto più bassa, in una sorta di eco dell'esplosione primordiale. Nell'aprile 1992 si riusciva per la prima volta a misurare, con l'aiuto del satellite statunitense COBE, le tracce di quelle piccolissime e antichissime strutture della compagine spazio-temporale, causate dal primo processo esplosivo, dalle quali alla fine si sono formate le galassie: quindi le strutture più grandi e più antiche (variazioni di densità nella primitiva massa energetica), sorte trecentomila anni dopo l'esplosione primordiale.

Allora Michelangelo sbaglia? E la Bibbia non ha comunque ragione: «E Dio disse: Sia fatta la luce. E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona... primo giorno» (*Gn* 1,3 s.): la teoria dell'esplosione primordiale non prova chiaramente la verità di una creazione del mondo? Questo improvviso atto creativo non ha qualcosa di un'esplosione primordiale, infinitamente più grandioso di quanto, al loro tempo, si sarebbero potuti immaginare gli scrittori biblici e lo stesso Michelangelo? Secondo quella teoria l'esplosione primordiale si è verificata in un tempo certamente lontano, ma finito. Il mondo avrebbe dunque un inizio, un'età determinata: circa quindici miliardi di anni. E il nostro pianeta: formato da una nube di polvere cosmica ai margini di una delle centinaia di milioni di galassie, forse cinque miliardi di anni fa. Anzi, i computi più recenti fissano l'età del sistema solare, sorto da un vortice di gas e polvere condensata, da cui si è formata in origine anche la nostra terra, intorno ai quattro miliardi e mezzo di anni.

Questa teoria però lascia ancora in pregiudicato se l'espansione dell'universo continui oppure, una volta raggiunto il suo limite, tenda a contrarsi. Lo si può determinare solo sulla base di ulteriori osservazioni, grazie alle quali si potrebbe capire anche se l'universo è aperto o chiuso, se quindi lo spazio cosmico è infinitamente grande oppure possiede un volume finito. Com'è noto, già prima della teoria dell'esplosione primordiale Albert Einstein aveva sviluppato un nuovo modello cosmologico, in verità allora ancora statico, che si discostava completamente dalla fisica classica di Newton: in base alle equazioni della sua teoria generale della relatività, la gravitazione viene concepita come la conseguenza di una curvatura dell'oscuro "continuo spaziotemporale", cioè di uno spazio numerico a quattro dimensioni, formato, con la geometria non euclidea, da coordinate spaziali e temporali. Un universo spazialmente incurvato, che deve essere pensato come illimitato, ma che ha un volume finito – a somiglianza della superficie, in uno spazio tridimensionale, di una sfera, che ha un'area finita e, tuttavia, nessuna limitazione.

Molto presto alcuni rappresentanti del materialismo dialettico hanno, per ragioni di fede, condannato come “idealistico” il modello cosmico einsteiniano di un universo temporalmente e spazialmente finito: esso non sembrava confermare il loro dogma dell’infinità ed eternità della materia. Quando poi, in scritti apologetici cristiani, si tentò sempre più di identificare effettivamente il momento dell’esplosione primordiale con una creazione divina del mondo, anche scienziati non marxisti cominciarono a inquietarsi: «Alcuni giovani studiosi» così si esprime l’astronomo tedesco Otto Heckmann «vennero così turbati da queste tendenze teologiche che decisero semplicemente di chiudere la loro fonte cosmologica creando la “Steady State Cosmology”, la cosmologia dell’universo in espansione, ma immutabile». Questa teoria di un universo stazionario presupponeva però una generazione spontanea della materia e appariva contraddittoria; comunque, dopo la scoperta della radiazione cosmica a microonde, ma anche dei quasar e dei pulsar negli anni Sessanta, questa teoria difficilmente ha la possibilità di imporsi.

Sento però l’interrogativo degli scettici: «Lei, quindi, intende parlare davvero di una conferma scientifica per le enunciazioni bibliche sulla creazione del mondo a opera di Dio?». No, non è questa la mia intenzione. A ragione gli scienziati rinfacciano ai teologi di abusare fin troppo spesso di Dio come di una sorta di tappabuchi cosmico per spiegare ciò che è ancora oscuro, di contribuire per parte loro alla «mancanza di alloggio di Dio», causticamente rilevata dallo zoologo Ernst Haeckel a cavallo del secolo. In effetti, con ogni nuova spiegazione scientifica Dio non diventa sempre più inutile e non muore, come osservava il filosofo inglese Antony Flew, della morte di mille riduzioni? E i credenti in Dio devono ritirarsi sul resto del mondo non ancora spiegato per dimostrare di là l’esistenza di un creatore? No, il teologo non può far dipendere la verità di fede della creazione del mondo dallo stato congetturale della fisica delle particelle o della biologia molecolare.

Vale però anche il contrario: un filosofo o uno scienziato – un Nobel in più o in meno – non può pretendere di dimostrare, grazie a ricerche fisiche o biologiche, il suo punto di vista ateo (che ha tutto il diritto di sostenere). Qui viene in luce l’incompetenza, anzi, qui vengono superati i limiti della ragion pura fissati da Kant. Dà inoltre a pensare il fatto che la fisica atomica e l’astrofisica non possano ancora, e forse affatto, risolvere enigmi elementarissimi circa l’origine (*Origins* – lo dimostra una serie di interviste concesse da importanti cosmologi e pubblicate nel 1990 sotto questo titolo): perché il cosmo non inizia con il caos, ma con uno stato originario di sorprendente ordine? Perché a partire dall’esplosione primordiale, cui dobbiamo l’energia e la materia, ma anche lo spazio e il tempo, sono già date tutte le costanti naturali (ad esempio la velocità della luce) e ben determinate leggi naturali? Perché poi nel cosmo regnano ovunque le medesime condizioni fisiche (temperatura)? Perché il cosmo, secondo la legge fisica dell’entropia, da uno stato di relativo ordine non precipita di nuovo nel caos primordiale?

Invece di irritarsi per il fatto di non poter spiegare il momento stesso della creazione (cioè il primo miliardesimo di secondo), i cosmologi farebbero meglio a porsi in modo pienamente razionale la domanda: che cosa c’era “prima” del *big bang*? Più esattamente, quale fu la condizione di possibilità del *big bang* – di energia e materia, di spazio e tempo? Qui la questione cosmologica diventa certamente

teologica, oltre i limiti della ragion pura, e anche per il cosmologo essa diventa la grande questione della fiducia. Perciò, ecco ancora una volta la domanda, cui ora si può dare una risposta costruttiva.

5. Credere in Dio creatore nell'età della cosmologia?

La questione del primo creativo fondamento dei fondamenti, che noi chiamiamo Dio, appunto il Dio creatore, non è soltanto la questione di un evento singolare accaduto all'inizio. Con essa viene sollevata la questione del fondamentale rapporto del mondo con Dio. La creazione continua, l'atto creativo di Dio continua. E solo quando prendiamo congedo dalle superate idee moderne di un "Dio senza casa" o di un "universo senza senso", possiamo intuire qualcosa della grandiosità di una creazione continua. Quanto poi all'inizio del mondo, quale è raccontato dalla Bibbia e presupposto dalla professione di fede, posso sintetizzare qui, in poche proposizioni, la mia risposta, fondata sull'odierna esegesi biblica:

1. Che (da un punto di vista scientifico) il nostro universo possa essere finito quanto al tempo e allo spazio, è di non poca importanza per la nostra comprensione del mondo e dell'uomo (anche da un punto di vista teologico); ciò conferma l'idea della finitezza di tutto ciò che è. Vale però anche il contrario: pure un universo infinito sarebbe incapace di limitare il Dio infinito, che è in tutte le cose. Ciò significa che la fede in Dio è conciliabile con diversi modelli cosmologici. E i teologi apologisti sono in errore quanto i loro oppositori antiteologici.

2. Tuttavia il problema dell'origine ultima del mondo e dell'uomo – che cosa c'era prima dell'esplosione primordiale e dell'idrogeno? – resta un problema ineludibile per l'uomo. Esso porta direttamente al problema (secondo Leibniz e Heidegger) fondamentale della filosofia: Perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla? Lo scienziato, che fuori dell'orizzonte dell'esperienza non ha più competenza, non è in grado di dargli una risposta; ma non può – solo perché a lui (e spesso anche al filosofo) riesce fastidioso – liquidarlo come inutile o addirittura privo di senso. Chi mai ha dimostrato inequivocabilmente che il problema del senso del tutto è privo di senso?

3. La Bibbia non parla il linguaggio scientifico dei fatti, ma quello metaforico delle immagini. La Bibbia non vuole constatare fatti scientifici, essa vuole interpretarli. I due racconti biblici della creazione – il primo scritto intorno al 900 e il secondo intorno al 500 a.C. – non informano sull'origine dell'universo nel senso scientifico moderno. Essi offrono invece una testimonianza di fede sulla sua origine ultima (il suo "dove") che le scienze naturali non sono in grado né di confermare né di confutare. E tale testimonianza afferma: all'inizio del mondo non stanno il caso e l'arbitrio, un demone o la cieca energia, sta invece Dio stesso, la sua intenzione buona nei confronti della creazione. Questo Dio non ha bisogno di venire concepito come il grande architetto né come l'intelligente orologiaio, che organizza perfettamente dall'esterno le cose e ne determina in tutto l'ordine.

4. Che Dio abbia creato il mondo "dal nulla" non è un'asserzione scientifica su un «falso vuoto» con una «forza di gravità negativa», ma neppure significa

un'autonomizzazione del nulla (cioè un vuoto spazio nero) prima o accanto a Dio, ma è l'espressione teologica per indicare che il mondo e l'uomo, insieme allo spazio e al tempo, provengono soltanto da Dio e da nessun'altra causa.

5. La testimonianza di fede dei racconti biblici della creazione, come anche gli affreschi di Michelangelo, risponde con immagini e metafore del suo tempo a problemi che sono ineludibili anche per l'uomo di oggi e che la scienza non è in grado di risolvere con il suo metodo e il suo linguaggio. E il messaggio della prima pagina della Bibbia è questo:

- Il Dio buono è l'origine di tutto e di ciascuna cosa.
- Egli non è in concorrenza con nessun principio alternativo cattivo o demoniaco.
- Il mondo nella sua totalità e nelle sue singole parti, anche la notte, anche la materia, anche gli animali inferiori, anche il corpo umano e la sessualità sono fondamentalmente buoni.
- Già la creazione significa la benevola attenzione del Dio buono al mondo e all'uomo.
- L'uomo è quindi il fine del processo creativo, e proprio per questo è responsabile della cura del proprio ambiente, della natura.

È divenuto perciò chiaro che credere nel Dio unico, che ha creato il cielo e la terra, appunto l'intero universo, non significa pronunciarsi in favore dell'uno o dell'altro modello cosmologico, dell'una o dell'altra teoria cosmologica (che possono essere vere o false). Si tratta invece, poiché è di Dio che si parla, del presupposto di tutti i modelli cosmologici e del mondo in generale. Credere in Dio creatore del cielo e della terra non significa dunque credere a qualche mito preistorico, non significa neppure concepire l'essere creatore di Dio alla maniera in cui Michelangelo lo ha dipinto sulla volta della Sistina. Qui finiscono tutte le rappresentazioni. E le immagini restano immagini.

Credere nel Creatore del mondo significa affermare, con fiducia illuminata, che mondo e uomo non restano senza la spiegazione della loro origine ultima, che mondo e uomo, non sono assurdamente tratti dal nulla e gettati nel nulla, ma in quanto totalità hanno senso e valore, non sono soltanto caos, ma cosmo: perché hanno una sicurezza prima e ultima in Dio in quanto loro origine, autore, creatore. E questo pensiero decisivo risalta anche nelle immagini del grande Michelangelo. Per quanto riguarda l'inizio di tutti gli inizi, l'origine di tutte le origini, si può quindi – trattandosi qui di Dio stesso – pronunciare la parola, spesso a torto usata dai teologi per denotare qualcosa di contrario alla ragione, *mysterium* = mistero: «Dio, mistero del mondo» (Eberhard Jüngel).

È però importante rilevare che nulla mi costringe a credere a ciò. Io posso decidermi a una tale fede in tutta libertà. Ma una volta che mi sono deciso, questa fede muta la mia posizione nel mondo, il mio atteggiamento nei confronti del mondo; essa ancora la mia fiducia di fondo verso questa realtà così ambivalente e concretizza la mia fiducia in Dio. Tuttavia la questione del *Deus creator et evolutor* ha bisogno di una risposta ancora più radicale – e, precisamente, anzitutto dal punto di vista delle più recenti acquisizioni della biologia. Non si può evitare l'interrogativo importante per l'uomo contemporaneo: «Cosa si deve pensare dell'origine della vita?».

6. Il passaggio alla vita: un intervento del Dio creatore?

Dio, uomo e mondo oggi – che la teologia scolastica ha sì composto esternamente, ma non risolto il conflitto con le scienze della natura – devono essere visti nell’orizzonte dell’evoluzione. Ancora nel 1950 Pio XII, con l’enciclica *Humani generis*, voleva che la chiesa e la teologia si attenessero all’idea secondo cui l’intera umanità sarebbe derivata da un’unica coppia umana – e ciò, ovviamente, per poter tener fermo alla lettera il racconto biblico della caduta. Stato originario di perfezione – caduta – redenzione: tre tappe storiche? Come se anche qui non si dovesse distinguere tra formazione linguistica, simboli, modi di esprimersi e cosa intesa. Come se anche il terzo capitolo del libro della *Genesi* (la storia della caduta originaria), invece che semplicemente a una prima coppia umana, non dovesse essere riferito all’uomo in generale. Come se non ci fosse mai stato un mondo senza istinto e morte, senza divoratori e divorati.

Dell’argomento, del coinvolgimento di tutti gli uomini nella colpa e nel peccato, si dovrà parlare ancora. Ma l’idea – che non si trova né nella Bibbia ebraica né nel Nuovo Testamento, essendo stata propagata dal Padre della chiesa Agostino – di un “peccato originario”, trasmesso mediante la procreazione sessuale (da cui la necessità del battesimo per i neonati!), non dovrebbe più essere mantenuta per il solo fatto che non è mai esistita quest’unica coppia umana, che avrebbe peccato per l’intera umanità. Il teologo Karl Schmitz-Moormann, profondo conoscitore di Teilhard de Chardin, ha ragione quando afferma: «La teoria classica della redenzione è prigioniera di una visione statica del mondo, nella quale all’inizio tutto era buono, mentre il male sarebbe entrato nel mondo soltanto per opera dell’uomo. Questa visione tradizionale della redenzione come riconciliazione e riscatto dalle conseguenze della caduta di Adamo è un’assurdità per chiunque sia consapevole dello sfondo evolutivo su cui si colloca l’esistenza umana nel mondo attuale».

Certamente molti contemporanei hanno oggi meno difficoltà con la storia biblica della creazione, con l’opera dei sei giorni (ora intesa per lo più in modo figurato), che con la successiva storia della salvezza (soltanto accennata da Michelangelo) e le storie bibliche di miracoli. Le loro difficoltà: «La storia del mondo non è, dall’inizio alla fine, un’evoluzione compatta e coerente, in cui tutto sta sotto la legge di causa ed effetto – intramondani! – e ogni passo segue chiaramente il precedente? Com’è possibile trovare ancora in essa spazio per uno speciale “inter-vento” (“venire-in-mezzo”) di Dio?».

Ora, proprio per quanto riguarda l’origine della vita la biologia degli ultimi decenni ha conseguito successi talmente sensazionali che la teoria evolutiva di Darwin può oggi essere ritenuta fondata fisicamente – non soltanto sul piano della cellula vivente, ma anche su quello della molecola – e dimostrata sperimentalmente: ad opera della biologia molecolare, che dalla metà del secolo è diventata la nuova base della biologia. Già Darwin aveva dato voce alla speranza che un giorno il principio della vita sarebbe stato conosciuto come parte o conseguenza di una legge generale. Ma quello che ancora pochi decenni fa appariva un sogno è divenuto realtà: la biologia molecolare dei nostri giorni sembra aver scoperto questa legge. La

biologia è in questo modo diventata altrettanto rivoluzionaria quanto, poco prima, la fisica con la meccanica quantistica.

Noi oggi sappiamo che i portatori elementari della vita sono due classi di macromolecole, cioè gli acidi nucleici e le proteine. Le molecole a catena degli acidi nucleici (DNA, RNA), prevalentemente nel nucleo delle cellule, formano la cabina di comando. Esse possiedono, ben dispiegato, in forma cifrata (secondo un “codice genetico”, che consta di sole quattro “lettere”), il piano completo di costruzione e di funzionamento di ciascun essere vivente, che trasmettono di cellula in cellula, di generazione in generazione. Ma le proteine (strutture complesse di aminoacidi) assumono queste “informazioni”: esse svolgono le funzioni della cellula vivente, trasmesse da questa direzione della costruzione e del funzionamento. Così, dunque, funziona, si propaga la vita: un mondo meraviglioso al livello più elementare, dove, in uno spazio piccolissimo, le molecole attuano le loro trasformazioni, spesso in un milionesimo di secondo.

Comunque però le si spieghi nei particolari, il passaggio alla vita si fonda su un’auto-organizzazione della materia, delle molecole. Infatti questo è il fondamento dell’“ascensione” dell’evoluzione dalle forme primitive a forme sempre più alte, per cui sarebbe stato meglio parlare di teoria dell’ascendenza invece che di teoria della discendenza: già a livello delle molecole domina il principio della “selezione naturale” e della “sopravvivenza dei più forti”, che spinge inarrestabilmente l’evoluzione verso l’alto a prezzo delle molecole meno forti. Che di fronte alla materia che si auto-organizza, all’evoluzione che si autoregola ci fosse bisogno di un intervento speciale del Dio creatore, non è concepibile dopo queste recentissime acquisizioni biofisiche: l’origine della vita, stando ai preesistenti presupposti materiali, è un evento che si svolge interamente in base a leggi interne; il passaggio dall’inanimato all’animato si è attuato in maniera continua, o più esattamente: quasi continua.

Emerge qui la stessa problematica incontrata dalla meccanica quantistica: un’indeterminatezza, un’accidentalità nei singoli processi. Si constata infatti una notevole ambivalenza: l’intero decorso dell’evoluzione biologica è determinato, è, in quanto guidato da leggi, necessario. Spesso però, nei suoi stadi più elevati, l’evoluzione si è trovata di fronte a un bivio, e spesso la natura ha percorso entrambe le strade – per esempio, sia quella che porta agli insetti sia quella che porta ai mammiferi. I singoli eventi, nella loro successione temporale, sono cioè indeterminati, “accidentali”. Il che significa che le vie prese concretamente dall’evoluzione non sono fissate a priori. Sono accidentali le repentine mutazioni ereditarie, microscopicamente piccole, dalle quali, mediante una crescita a valanga o una forte oscillazione, derivano poi, anche nel dominio macroscopico, mutamenti improvvisi e nuove manifestazioni. La vita, quindi, si sviluppa in base al principio “caso e necessità” (Democrito). Sotto questo titolo il biologo molecolare e Premio Nobel francese Jacques Monod ha pubblicato il suo noto libro (1970), attribuendo però una preminenza decisiva al caso: «Il puro caso, nient’altro che il caso, la libertà assoluta, cieca, come fondamento del meraviglioso edificio dell’evoluzione». Tutto, quindi, è caso? E, già per questo, nessuna necessità di un creatore e conservatore di questo edificio, come ritiene Monod?

Il biofisico tedesco Manfred Eigen, egli pure Premio Nobel, nel suo libro *Das Spiel* (*Il gioco*) del 1975 ha formulato la tesi contraria, oggi largamente condivisa dai biologi, con il sottotitolo: *Le leggi naturali guidano il caso*. Oppure, come Eigen scrive nella prefazione all'edizione tedesca del libro di Monod: «La forma individuale deve dunque la sua origine al caso, e il processo di selezione ed evoluzione è una necessità inevitabile. Niente di più. Quindi nessuna misteriosa “proprietà vitale” inerente alla materia che debba alla fine determinare anche il corso della storia. Ma anche niente di meno – non *soltanto* caso!». Dio, dunque, gioca ai dadi? «Certo!» risponde il biologo viennese Rupert Riedl d'accordo con Eigen «egli però segue anche le regole del suo gioco. E soltanto lo scarto tra le due realtà ci dà senso e insieme libertà.» Per la spiegazione dell'evoluzione, della “strategia della genesi”, caso e necessità, indeterminazione e determinazione, e persino materialismo e idealismo, sarebbero dunque false alternative.

Su questo punto cambia poco (in quanto pure essa presuppone, com'è noto, un ordine) anche la “teoria del caos” – le scienze astratte (e i mass media) amano i toni drammatici; alla domanda «Dio gioca alla roulette?» (come suona il titolo tedesco dell'intelligente libro di Ian Stewarts) si deve perciò rispondere in modo del tutto simile. La risposta di questo matematico britannico dà in verità a pensare: «Un Essere infinitamente intelligente con sensi perfetti – Dio, l’“Intelligenza onnicomprensiva” o “Deep Thought” – potrebbe essere effettivamente in grado di prevedere con esattezza quando un determinato atomo si disintegrerà e un determinato elettrone cambierà orbita. Con le nostre facoltà limitate e i nostri sensi insufficienti noi invece non saremo mai capaci di scoprire il trucco».

Ma, per quanto Dio giochi ai dadi all'interno di regole, l'uomo contemporaneo non può fare a meno di chiedersi ancora: «A giocare ai dadi è Dio? La materia che si auto-organizza, l'evoluzione che si autoregola non rende superflua l'ipotesi Dio?».

7. Credere nel Creatore nell'età della biologia?

Va anzitutto distinto:

- È un'ipotesi infondata – in questo bisognerebbe concordare con Monod e altri biologi – postulare l'esistenza di Dio in base al passaggio dal mondo inanimato alla biosfera o anche in base all'indeterminatezza molecolare; questo sarebbe di nuovo l'infelice Dio-tappabuchi.

- È però un'ipotesi infondata anche escludere un'esistenza di Dio in base alle acquisizioni della biologia molecolare. Le scienze naturali, se non offrono una dimostrazione dell'esistenza di Dio, neppure postulano che l'uomo «non abbia bisogno di una fede in Dio».

Si può perciò dare ora una risposta positiva anche alla domanda: «Credere in un creatore nell'età della biologia?». Come il cosmologo, anche il biologo si trova posto di fronte a un'alternativa esistenziale:

- O si dice no a un fondamento, a un sostegno e a un fine originari dell'intero processo evolutivo: ma allora si deve ammettere l'assurdità dell'intero processo e accettare il totale abbandono dell'uomo nel cosmo e nella vita, come ha fatto

coerentemente Monod.

- O si dice sì (come molti biologi) a un fondamento, a un sostegno e a un fine originari, e allora si può, non certo dimostrare, ma supporre fiduciosamente una fondamentale sensatezza dell'intero processo. E il problema del mistero della materia, dell'energia, dell'evoluzione, anzi, il problema del mistero dell'essere («Perché c'è qualcosa e non il nulla?»), troverebbe una risposta. Infatti, «non il modo in cui l'evoluzione si svolge costituisce il mistero, ma il fatto che essa si svolga», afferma lo scienziato Hoimar von Ditfurth: «Noi cominciamo a intravedere come essa si sviluppa. La nostra scienza deve tuttavia dichiararsi impotente se le chiediamo perché esistono questa evoluzione e il suo ordine».

Si dovrebbe certamente evitare di confondere conoscenze scientifiche e professioni di fede religiose: non si attribuirà (come fece Teilhard de Chardin), per impulsi etico-religiosi (in sé lodevoli), al processo evolutivo stesso l'orientamento verso un determinato stato finale Omega e, quindi, una donazione di senso. Un tale orientamento non può essere dato dalla scienza, ma soltanto dalla fede religiosa. Io ho patrocinato un sì a un "Alfa" come "fondamento" di tutto e patrocinerò anche un sì a un "Omega" in quanto fine di tutto. Deve però restare chiaro che si tratta di un sì «al di là della scienza».

Ma, quando è chiaro questo, la risposta al problema del rapporto tra fede nella creazione e origine della vita può essere soltanto la seguente:

1. Secondo l'opinione di importanti biologi un diretto intervento soprannaturale di Dio nell'origine della vita – e poi anche, analogicamente, dello spirito umano – appare più che mai inutile. Il processo evolutivo in quanto tale, considerato dal punto di vista scientifico, non comporta né esclude un fondamento originario, un creatore e una guida (un Alfa) e un senso-fine ultimo (un Omega).

2. Ma anche per il biologo, nella misura del proprio essere uomo, si pone il problema esistenziale di un fondamento originario e di un senso-fine dell'intero processo. Qual è l'origine e il fine di tutto? A questo interrogativo non si può rispondere scientificamente. Esso comporta una decisione esistenziale.

3. Questa decisione è di nuovo affare di una fiducia ragionevole: o si ammette un'assenza ultima di fondamento, di sostegno e di senso o si postula un fondamento, un sostegno e un senso originario di tutto, un creatore, una guida e un perfezionatore del processo evolutivo. Soltanto il sì credente a un fondamento, a un sostegno e a un senso originari può rappresentare la risposta al problema dell'origine, del sostegno e del fine del processo evolutivo e, quindi, dare all'uomo la speranza in una certezza e sicurezza ultima.

Siamo così preparati a dare una risposta al problema, altrettanto difficile, di alcuni attributi di Dio. Oggi, infatti, è diventato un vero problema anche per i credenti la possibilità di credere in Dio Padre onnipotente.

8. Credere in Dio, «Padre onnipotente»?

Già da tempo sono diffuse le perplessità nei confronti di un «Onnipotente», che ha diretta competenza su tutto e che poi, col progresso dell'età moderna, viene concepito

nel migliore dei casi come un semplice soccorritore miracoloso, con competenza limitata. Chi non nutre delle perplessità di fronte a un Dio che viene chiamato in causa nella natura e nella storia là dove si arrestano la scienza e la tecnica, l'economia e la politica o non siamo più in grado di fronteggiare i nostri problemi personali? Questo sarebbe un Dio che, col progresso materiale e spirituale e con l'evoluzione della psicologia, diventerebbe sempre più teoricamente inutile, ma anche praticamente superfluo e, quindi, anche sempre incredibile.

Al di là di tutto questo però confesso che, dopo Auschwitz, il Gulag e due guerre mondiali, non posso più parlare, a maggior ragione, di un «Dio onnipotente», che esiste come potente “assoluto”, “sciolto”, non toccato dalla sofferenza, che tutto governa, tutto fa o quanto meno tutto potrebbe fare se lo volesse, e poi però, di fronte a enormi catastrofi naturali e crimini contro l'umanità, non interviene, ma tace, tace e tace...

“Onnipotente” (in greco: *pantokrator* = «sovrano di tutto»; in latino: *omnipotens* = «che può tutto»): questo attributo non esprime anzitutto la capacità creativa di Dio, ma la sua superiorità e potenza operativa, cui non si contrappone nessun principio di tipo numinoso o politico da essa indipendente. Nella traduzione greca della Bibbia ebraica la parola viene per lo più usata per rendere il termine *sabaoth* (Signore degli “eserciti”), ma nel Nuovo Testamento – se si prescinde dall'Apocalisse (e da una citazione di Paolo) – essa viene, sorprendentemente, evitata. Nella patristica poi questo attributo divino diventava l'espressione per indicare la pretesa universale del cristianesimo nel nome dell'unico Dio, e nella Scolastica l'oggetto di molte speculazioni su tutto ciò che Dio può e (in quanto intrinsecamente impossibile) non può.

Se le moderne costituzioni politiche vengono ancora proclamate «nel nome di Dio onnipotente», con ciò non soltanto viene legittimato il potere politico, ma anche posto un limite all'assolutizzazione del potere umano. Soltanto la fede illuminata in Dio è una risposta, ultimamente fondata, al «complesso di Dio» (Horst Eberhard Richter), al delirio di onnipotenza dell'uomo. Certamente nel Credo (e in molte preghiere ufficiali) si preferirebbero, alla luce del Nuovo Testamento, altri attributi indubbiamente più frequenti e “più cristiani” del predicato “onni-potente”: Dio «buono» o anche (come nel Corano) «misericordioso con tutti». Oppure, appunto – se l'espressione non fosse così logora – semplicemente «buon Dio», per esprimere quella che, dal punto di vista cristiano, dovrebbe essere la descrizione più profonda di Dio: «Dio è amore» (1 Gv 4,8.16).

Sul problema del rapporto di Dio con la sofferenza umana dovremo ritornare ancora più avanti. Ma dopo tutto quello che abbiamo già detto non possiamo, per principio, prendere le mosse, come i medievali o anche come, ancora, al tempo della Riforma, da un Dio “al di sopra” o “al di fuori” del mondo:

1. Se, con la modernità (Hegel e seguaci), Dio deve essere pensato alla luce della moderna comprensione unitaria della realtà, si può pensare soltanto a Dio nel mondo e al mondo in Dio e l'agire di Dio nel mondo può essere compreso non alla maniera del finito e del relativo, ma soltanto come l'Infinito nel finito e l'Assoluto nel relativo. Perciò:

2. Dio non opera nel mondo dall'alto o dall'esterno come un motore immobile,

come un architetto o un orologiaio; opera invece, come realissima realtà dinamica, all'interno del processo evolutivo del mondo, che egli rende possibile, guida e porta a compimento. Egli non opera sul, ma nel processo cosmico: in, con e tra gli uomini e le cose. Egli stesso è origine, centro e meta del processo cosmico.

3. Dio, quindi, non opera soltanto in singoli punti o buchi, particolarmente importanti, del processo cosmico, opera invece come il sostegno originario, creativo e compiuto, e quindi come guida del mondo, superiore e insieme immanente a quest'ultimo, nel pieno rispetto delle leggi naturali, di cui egli stesso è l'origine. Egli stesso è l'onnicomprendente e l'onnipervasivo fondamento-senso del processo cosmico, che certamente può essere ammesso soltanto con la fede.

Ma se so tutto questo, allora forse posso anche tornare a parlare, con prudenza e con una «seconda ingenuità» (Paul Ricoeur), di Dio, del «Padre che è nei cieli»; posso senz'altro guardare in alto, al firmamento, al cielo, che nella sua infinitezza, chiarezza e bellezza è da sempre un simbolo reale di Dio – e lo può essere benissimo anche oggi – proprio per persone di formazione scientifica. So infatti che Dio, quale lo concepiamo oggi, non è un uomo, una persona come noi, ma è infinitamente più di una persona. Ma non in modo che egli diventi semplicemente un apersonale principio astratto, qualcosa di impersonale, meno di una persona. Dio è piuttosto transpersonale, superpersonale: l'Infinito stesso in ogni finito, puro spirito. Egli, l'Infinito e l'Inafferrabile, è il mare che (nonostante «l'uomo folle» di Nietzsche) non può essere vuotato, l'orizzonte che non può essere raschiato via, è il sole dalla cui catena non possono essere sciolti la terra e l'uomo...

Se io quindi so che Dio è la realtà infinita, onnicomprensiva e onnipervasiva che deve essere pensata non come separata, ma come distinta dalla mia finitezza, allora posso sapere che non è privo di senso riconoscere in questa onnicomprensiva realtà spirituale anche un interlocutore, e rivolgersi, dentro di sé o fuori di sé, a questo interlocutore che con la sua superiorità fonda ogni cosa. Allora a lui, all'Infinito che mi circonda, posso rivolgermi, pieno di rispetto, con il «Tu», posso anzi tornare a pregare – come hanno fatto gli uomini di tutti i continenti nella plurimillennaria tradizione ebraico-cristiano-islamica – con inni di lode e spesso anche con lamentazioni, ringraziando, chiedendo e a volte esprimendo sentimenti di ribellione.

«Ma Dio Padre è una figura totalmente maschile?» Anche qui, stimolato dai contributi della teologia femminista, oggi so meglio di un tempo che questo Dio non è un maschio, che egli non è né maschio né femmina, ma trascende sia la maschilità sia la femminilità, che tutti i nostri concetti per indicare Dio, compresa la parola «Padre», sono soltanto analogie e metafore, simboli e cifre, e che nessun simbolo «fissa» Dio, in modo che nel nome di un tale Dio patriarcale si possa impedire, per esempio, la liberazione delle donne nella società e la loro ordinazione nella chiesa.

Se quindi so che Dio è l'ineffabile mistero della nostra realtà, che include e trascende positivamente tutti gli opposti di questo mondo, compresi quelli sessuali (*coincidentia oppositorum*, secondo l'espressione di Nicola Cusano), allora, dato che noi uomini non possediamo nomi superiori a quelli umani e a noi «padre» e «madre» dice di più di «l'Assoluto» o di «Essere in sé», si può tornare a pregare, in tutta semplicità e insieme in modo postpatriarcale – includendo quindi anche l'essere-madre di Dio –, come circa duemila anni fa ci ha insegnato Gesù: «Padre nostro».

Oggi però molti contemporanei si chiedono: «Quello che i cristiani devono credere in base alle Scritture dell'Antica (Dio come creatore) e della Nuova (Dio Padre che si preoccupa della sua creazione) Alleanza, deve essere proprio così diverso da ciò che altre religioni hanno appreso dai loro maestri?». Risposta: no. Perciò, alla fine di questo primo capitolo, schiudiamo un'importante prospettiva interreligiosa.

9. La fede nel Dio comune delle tre religioni profetiche

Quello che ho qui sviluppato a proposito della comprensione di Dio e della creazione non ha valore soltanto per il cristianesimo. Anche l'ebraismo e l'islamismo credono in Dio onnipotente, creatore del cielo e della terra. Ebraismo, cristianesimo e islamismo formano anzi, com'è noto, le tre religioni profetiche, che credono nell'unico e medesimo Dio di Abramo.

Per ebraismo, cristianesimo e islamismo, ancor più della comune origine mediorientale e dell'appartenenza al medesimo gruppo linguistico semitico, è importante la fondamentale comunanza della fede:

- la fede nell'unico e medesimo Dio di Abramo, loro capostipite, che secondo tutte e tre le tradizioni è stato il grande testimone di quest'unico Dio vivo e vero;
- una visione della storia, pensata non secondo cicli cosmici, ma orientata a un fine: una storia universale della salvezza che, dall'inizio nella creazione di Dio, progredisce attraverso i tempi ed è orientata, anche per il singolo uomo, verso il compimento finale a opera di Dio;
- la predicazione profetica e la rivelazione, fissata una volta per tutte nella Sacra Scrittura quale norma permanente;
- l'ethos fondamentale, basato sulla fede nell'unico Dio, di un'umanità elementare: le dieci (o ad esse corrispondenti) "parole" o comandamenti in quanto espressione della volontà di Dio. Qui abbiamo un nucleo, una base per un comune ethos mondiale delle religioni universali, del quale si possono trovare paralleli anche nelle altre religioni.

Detto in una frase: ebraismo, cristianesimo e islamismo, queste tre religioni abramitiche, formano insieme il movimento monoteistico mondiale, eticamente orientato, di origine semitico-mediorientale e di carattere profetico. È urgente un comune impegno di queste tre religioni in favore della pace, della giustizia e della libertà, della dignità e dei diritti umani – proprio di fronte al rafforzarsi, dentro tutte e tre le religioni, delle correnti fondamentalistiche.

Naturalmente – ma vi accenno soltanto – qui si dovrebbe parlare anche delle religioni di origine indiana e cinese. Infatti pure esse credono in un Assoluto, in una realtà ultima e suprema: Brahman nella tradizione induista, Dharma, Dharmakaja o Nirvana in quella buddhista, Tao o T'ien/Cielo in quella cinese.

Esporre gli elementi comuni e le differenze tra le religioni dei tre diversi sistemi – di origine semitica, indiana e cinese – competerebbe a una teologia sistematica delle religioni mondiali. Per quanto riguarda il nostro primo articolo di fede basti sottolineare che non ci si può lasciar ingannare dal politeismo, reale o anche solo apparente, presente nelle religioni del sistema sia indiano sia cinese. Se degli indiani,

dei cinesi o dei giapponesi entrano in una chiesa barocca bavarese o italiana, anch'essi ricavano l'impressione di una religione non proprio monoteistica. All'opposto tutti i diversi esseri demoniaci e divini in India, in Cina o in Giappone vengono chiaramente distinti da una realtà ultima. Anche le religioni di origine cinese e indiana conoscono e riconoscono qualcosa di ultimo, di supremo o di profondissimo che determina ogni realtà, sia che si tratti di una Persona che governa o inhabita, sia che si tratti di un Principio superiore e onnipervasivo:

- La religione cinese conosce fin dai tempi più antichi due nomi per indicare Dio: da una parte il «Supremo dominatore» (*Shang-ti*), il sovrano supremo che regna su tutti gli dèi e spiriti della natura, e dall'altra «Cielo» (*T'ien*): una Potenza morale cosmica (Ordine, Essere), dotata di intelligenza e volontà, che guida con imparzialità il destino di tutti gli uomini; i due nomi vengono associati per designare l'unico Essere supremo, il Potere che presiede a tutto. Per denotare quest'ultima realtà trascendente il taoismo cinese utilizza l'espressione «il Tao» («la Via»).

- Nelle religioni induistiche, fin dal tempo delle Upanishad, l'unico Brahman, che tutto abbraccia, viene concepito come la realtà ultima, alla quale l'uomo accede mediante l'immersione mistica, per cui questa fede è collegata a una sovrabbondanza di miti antropomorfici, personalistici.

Naturalmente, al di là di tutti gli elementi comuni, non si devono ignorare le differenze esistenti tra le diverse religioni; anche fra le tre religioni profetiche, che credono nell'unico Dio di Abramo, ci sono differenze essenziali. L'ebraismo ha il suo centro nel Dio del popolo e della terra, il cristianesimo nel messia e figlio di Dio, l'islamismo nella parola e nel libro di Dio. Oggi però di queste differenze si deve parlare non secondo lo spirito maligno del trionfalismo e del fanatismo devoto, bensì secondo lo spirito della comprensione e della pace. E se nei capitoli seguenti mi devo occupare di ciò che è specificamente cristiano, farò di tutto affinché venga evitata anche la sola parvenza di antiebraismo o di antislamismo. Mi sforzerò di presentare lo specifico cristiano in modo che ebrei e musulmani, lungi dall'essere scoraggiati, si sentano invitati a trovare la via almeno un po' più comprensibile e magari a percorrerla per un tratto.

Che la fede nell'unico Dio comporti conseguenze sul piano etico, è già divenuto manifesto. In un'epoca di transizione come la nostra, nella quale molti (specialmente intellettuali e persone che occupano posizioni-chiave) sono contagiati dall'"universale diffuso cinismo", in un mondo in cui molti valori appaiono logori, molte convinzioni corruttibili, la fiducia in un miglioramento scomparsa e la morale sostituita in nome di interessi egoistici, sarà necessario, per la sopravvivenza dell'umanità, assumere e vivere un atteggiamento etico di fondo alternativo. Ma su che cosa lo si deve fondare? Nella fiducia ragionevole in Dio io come uomo possiedo un "punto archimedeo", un punto di vista fermo dal quale posso almeno determinare, muovere e trasformare il "mio mondo". Un assoluto cui posso attenermi. Il libero legame con quest'unico assoluto mi dona la grande libertà nei confronti di tutto ciò che in questo mondo è relativo – per quanto importante o anche potente. Soltanto di fronte a questo Dio io, in ultima analisi, sono responsabile, e non di fronte allo stato o alla chiesa, a un partito o a una fabbrica, e neppure di fronte al papa o a un qualche capo. Punto di ancoraggio di un atteggiamento etico di fondo alternativo è dunque

questa fede in Dio. Il suo criterio – come vedremo nel prossimo capitolo – è la parola di Dio, e la sua vitalità è rappresentata dallo spirito di quest'ultima. Ma il suo centro sono la libertà e l'amore, e il suo vertice – forse anche per molti contemporanei – una nuova speranza e la gioia di vivere.

II. Gesù Cristo: nascita verginale e filiazione divina

Evoluzione (se n'è parlato finora) e incarnazione (se ne parlerà nelle pagine seguenti): in che modo coniugarle? L'evoluzione, come si è venuti sempre più chiarendo nel nostro secolo, è un concetto universale che abbraccia l'intera realtà di mondo, vita e uomo, di cosmogenesi, biogenesi e antropogenesi. Quindi in concreto:

- la cosmogenesi: evoluzione non significa soltanto storia dell'evoluzione biologica, ma intera evoluzione del cosmo, quella storia del mondo che ha avuto inizio con l'esplosione primordiale circa quindici miliardi di anni fa;

- la biogenesi: anche le prime forme di vita si sono sviluppate dalle precedenti fasi evolutive della materia inanimata, come la microbiologia è in grado di spiegare ampiamente;

- l'antropogenesi: a maggior ragione l'uomo stesso si è sviluppato a partire da forme di vita inferiori, e magari si sviluppa ancora, naturalmente nel corso di epoche enormemente lunghe, qualora non si distrugga egli stesso; in tal modo l'uomo odierno non potrebbe affatto essere considerato come il fine, il vertice dell'evoluzione, la "corona della creazione".

Ora però tutto questo significa che non c'è stata nessuna cesura fondamentale nel processo evolutivo. Nessuna divisione di questo mondo in due parti: come se una fosse retta esclusivamente dalle leggi naturali e l'altra fosse l'ambito del diretto intervento di un creatore divino. Perciò la domanda: «Che significato può avere in una tale evoluzione cosmico-biologico-antropologica un'incarnazione divina, in un processo universale del genere un evento assolutamente particolare? O ci si può forse immaginare un'incarnazione che non presuppone l'ingenua affermazione religiosa di un "intervento" miracoloso di Dio? Un'incarnazione che non interrompe il corso causale e non significa una diretta discesa-immersione "soprannaturale" nel processo, normalmente indisturbato, in cui dominano leggi naturali?». Già a questo punto, comunque, nel Simbolo apostolico fa la sua comparsa una prima difficoltà quasi insormontabile:

1. Credere in una nascita verginale?

Anche per quanto riguarda questa proposizione di fede, molte persone hanno in mente più delle rappresentazioni che delle definizioni di fede: immagini dell'incarnazione, dell'annunciazione di Maria e della nascita di Gesù. Chi non conosce l'immagine, divenuta classica, dell'Annunciazione di Maria, che mezzo secolo prima degli affreschi di Michelangelo – tra il 1436 e il 1445 – un frate domenicano, fra Giovanni di Fiesole, detto dopo la morte Fra Angelico ha dipinto, con concezione grandiosa e assai compatta, sulla parete di una cella nell'allora nuovo

convento di San Marco a Firenze?

“Beato Angelico”: l’unico artista che la chiesa abbia mai proclamato “beato”. “Beato”, naturalmente non perché, nel passaggio dal bello stile, delicato e raffinato, del declinante gotico internazionale al primo rinascimento italiano, ha sostituito il fondo oro con il paesaggio e la superficie piana grazie alla prospettiva e alla plasticità, scientificamente corretta, della raffigurazione, o perché per lui i dettagli decorativi erano meno importanti della semplicità classica. “Beato” piuttosto perché, nel cuore della Firenze gaudente di Cosimo de’ Medici, egli, in raccolta, silenziosa contemplazione, dipingeva per la meditazione dei frati.

Sullo sfondo di una sala a colonne, che ricorda il chiostro di San Marco ed è rappresentata con prospettiva perfetta, e in un’armonia particolarissima di colori luminosi, si vedono, sulla parete di questa cella, due figure nobili, piegate l’una verso l’altra in atteggiamento colloquiale: a sinistra, con un vestito rosa e ali dai colori splendidi, l’angelo; a destra, seduta su uno sgabello in vestito rosso pallido e mantello azzurro, la Vergine Maria – intimorita dal saluto dell’angelo e dal suo misterioso significato: «Tu hai trovato grazia presso Dio. Ecco, concepirai e darai alla luce un figlio, e lo chiamerai Gesù» (Lc 1,30 s.). Quest’arte sarebbe «vezzosa», come si disse fin dall’inizio, amabile, graziosa, «ornata», godibile e di grande «facilità». In ogni caso un’unione di ingenua credulità medievale e di scenario protorinascimentale, nobile e semplice. Uno *hortus conclusus*, un giardino in fiore chiuso sullo sfondo da una serie di alberi di alto fusto: simbolo, evidentemente, del concepimento di Gesù a opera di Maria Vergine avvenuto senza intervento d’uomo. Un’immagine tra realtà e sogno...

«Questo però» sentiamo dire dai contemporanei «è più sogno che realtà! Più immagine che senso! Più mito che logo! Lei non vuole che noi, per così dire, – come la natura nel dipinto del Beato Angelico – tratteniamo il respiro per non disturbare il sacro momento? Con questa immagine devozionale del Quattrocento, certamente molto bella, Lei non vuole forse allettarci affinché, in pieno secolo XX, crediamo in “Gesù Cristo... concepito per opera dello Spirito santo (*conceptus de Spiritu sancto*), nato da Maria Vergine (*natus ex Maria Vergine*)”?»

Ma come teologo, di fronte a questa difficile problematica, devo forse chiedere l’aiuto della psicologia, e in particolare della psicologia del profondo? Lo devo, lo posso?

2. Fede in Cristo nell’epoca della psicoterapia

Com’è noto, Freud ha avuto un grande concorrente in psicoterapia, un concorrente che ha saputo rapportarsi alla religione meglio di lui, che dalla scienza atea era stato sospinto verso l’ateismo: lo svizzero Carl Gustav Jung, il fondatore della “psicologia analitica”. In molti scritti Jung si è servito anche dei simboli della fede cristiana, che ha studiato nelle strutture del profondo psichico in essi divenute manifeste. Così è avvenuto anche per il “simbolo” della nascita verginale. Per Jung il “bambino divino”, nato dalla vergine, è un prototipo, una di quelle rappresentazioni, sedimentate nell’inconscio, che ci sono state tramandate geneticamente e sono

comuni a tutti gli uomini fin dai tempi primordiali, una delle rappresentazioni originarie delle reazioni istintive, psichicamente necessarie, a determinate situazioni – comparabile con altri prototipi, come quelli della madre, dell'eroe radioso, dello spirito malvagio, del drago, del serpente. Nella terminologia di Jung: l'immagine del bambino divino, guaritore, salvatore, è un archetipo, un modello originario dell'anima. Esso si esprime in diverse immagini ed esperienze vissute, eventi e concezioni, e ciò, in particolare, in connessione con esperienze emotivamente forti della vita umana, come la nascita, la maturità, l'amore, il pericolo, la salvezza e la morte.

Non è stato Jung a elaborare il famoso concetto di "archetipo". Esso era un concetto corrente in teologia e proveniva dalla segreta dottrina gnostica del *Corpus Hermeticum*, un'opera della tarda antichità. Jung lo ha desunto soprattutto dagli scritti dello pseudo-discepolo di Paolo, Dionigi Areopagita (che, nel secolo V/VI portò in Occidente la mistica orientale), e dall'opera di Agostino, che aveva ancorato all'intelletto divino le idee eterne di Platone in quanto *ideae principales*. Mentre però i prototipi ideali di Platone e Agostino sono di altissima e luminosa perfezione, gli archetipi di Jung, che maturava le sue intuizioni nella pratica terapeutica e nello studio delle tradizioni religiose di popoli antichi, hanno una struttura bipolare, ambivalente; rivelano sia un lato luminoso sia un lato oscuro.

Qual è ora il significato dell'archetipo del «bambino divino nato da una vergine», che in tutti i tempi e presso tutti i popoli, in favole e miti, nell'arte e nella religione, ha trovato le espressioni più varie? Secondo Jung il bambino divino è, per i nostri sogni e miti, il grande simbolo del «non prodotto», del non fatto nella nostra psiche individuale o anche collettiva. A questa figura "vergine" è contrapposta la figura dell'uomo, cioè la ragione, l'intelletto. Ora il linguaggio dell'inconscio è un linguaggio di immagini determinate dal sentimento. I miti, le leggende, le favole sono anzi qualcosa come dei sogni oggettivati. Lo stesso va detto del bambino divino. Esso è un archetipo e, come tutti gli altri archetipi, una fonte inesauribile di sapienza antichissima circa le più profonde connessioni tra uomo, mondo e Dio.

Nessuna meraviglia, da questo punto di vista, che il simbolo del bambino divino, nato dalla vergine, si trovi anche nella Bibbia. In verità, e la cosa è sorprendente, non nella Bibbia ebraica. Infatti, nella celebre profezia dell'Emmanuele, contenuta nel libro di Isaia (7,14), si parla soltanto di una «giovane donna» (in ebraico: *almà*), che partorirà un figlio, cui darà il nome «Emmanuele» = "Dio con noi". In verità nella traduzione greca della Bibbia ebraica *almà* viene reso (erroneamente) con *parthénos* = "vergine"; perciò questo testo è entrato anche nel Nuovo Testamento come "testimonianza" veterotestamentaria in favore della verginità della madre del messia. La rappresentazione del bambino divino e della vergine si trova infatti nei racconti introduttivi ai grandi vangeli di Matteo e Luca, i quali soltanto presentano nel Nuovo Testamento una storia dell'infanzia di Gesù insieme alla genealogia e alla menzione dei genitori, al concepimento per opera dello Spirito santo e alla nascita verginale.

Non può perciò stupire il fatto che oggi non pochi teologi in Europa e in America si sentano stimolati a portare a coscienza l'insospettato tesoro di esperienza umana del profondo, che si trova anche negli scritti biblici. E se già più di quarant'anni fa, da studente di filosofia, mi sono occupato intensamente del mio connazionale C.G. Jung,

non posso che rallegrarmi di un simile fatto e difenderlo contro gli inquisitori a Roma e in Germania, che ritengono sovversiva e minacciosa per la fede un'esegesi al servizio della psicoterapia e non vogliono imparare nulla dalle loro innumerevoli errate decisioni ufficiali in materia di fede e di costumi. Ora nella Bibbia si trovano molti strati di senso. E quindi devono esserci anche molti modi di accesso ad essa, e nessun metodo è l'unico idoneo. Perché allora in un simile pluralismo non dovrebbe essere lecito anche il metodo di interpretazione della Bibbia basato sulla psicologia del profondo?

Non si potrà perciò che consentire con il tentativo del teologo e psicoterapeuta Eugen Drewermann, che fa seguito a quello di molti altri: interpretare la Bibbia e, quindi, anche la storia dell'infanzia di Gesù nella linea di C.G. Jung, una storia che dalla tradizione ecclesiastica è stata iperdogmatizzata e dall'esegesi storico-critica completamente demitizzata. Non si può che essere contenti se a Drewermann, con l'ausilio della psicologia del profondo – e sulla base del materiale di storia comparata delle religioni già da tempo elaborato con il metodo storico-critico –, riesce il tentativo di rendere maggiormente comprensibili i racconti biblici agli uomini del nostro tempo. Egli vuole riportare a parola queste immagini – perché è di immagini che si tratta, e non di parole. Nell'incontro con queste immagini l'uomo del nostro tempo deve essere aiutato a liberarsi dal ghetto dell'angoscia esistenziale e a trovare la propria identità. Ora negli archetipi e nei sentimenti va individuato l'elemento capace di collegare e unire le culture e le religioni di tutti i tempi e di tutte le regioni, mentre la lingua, la *ratio*, le tavole delle categorie e dei valori morali, legate come sono al tempo, si sono rivelate un elemento di divisione. Compito dell'esegesi sarebbe di interpretare, con l'ausilio della psicologia del profondo, i racconti archetipici – per i quali non ha alcun senso un'astratta ricerca storico-critica – con tutte le tecniche e tutte le regole in modo che l'uomo venga aiutato a ritrovare la fiducia e se stesso.

Ma che cosa significa tutto questo per i racconti dell'infanzia di Gesù? Anche qui si deve dire che l'esegesi ispirata dalla psicologia del profondo vuole schiudere i simboli biblici, come la nascita verginale, nella loro permanente verità sovratemporale per la comprensione della fede. Quando descrive la nascita e l'infanzia del redentore – così afferma Drewermann –, il Nuovo Testamento delinea, «in tutte le serie di azioni archetipiche, gli stadi che devono essere necessariamente percorsi nella vita di ciascun uomo per recuperare se stesso in una vita vera alla luce di Dio»: «Nell'uomo stesso si compie, solo che egli ascolti la propria essenza, il miracolo della nascita verginale; nella sua anima c'è l'immagine della “madre”, inizialmente disprezzata, ritenuta una prostituta, la quale nondimeno alla fine, nel messaggio angelico, si lascia riconoscere come una madonna; in lui stesso c'è Giuseppe, il coraggioso, il sognatore capace di ascoltare e comprendere gli angeli, come ci sono i magi, che vengono dal paese d'Oriente seguendo una stella; in lui però c'è anche Erode, che trasgredisce l'esplicita parola di Dio e, nel terrore della sua angoscia, semina soltanto assassinio e morte; in lui stesso ci sono l'orgogliosa città di Gerusalemme e la piccola Betlemme, dove soltanto, secondo le antiche profezie, potrà sorgere la salvezza del mondo; in ogni anima umana ci sono luoghi di fuga e luoghi di destinazione, e tutto ciò, sull'esempio della storia di Gesù, si compone

unitariamente nella narrazione esemplare di ciascun uomo sulla via della sua incarnazione e umanità». Tutto ciò significa che «ciascun uomo ha, al cospetto di Dio, la vocazione a diventare in se stesso un “inviato” (messia) da Dio, un “uomo di Nazareth” (Mt 2,23). È anche sempre attraverso l’immagine del sogno e la voce della ragione inconscia della nostra anima che noi udiamo la voce di Dio».

È pacifico che il metodo storico-critico – divenuto oggi una complessa combinazione di diversi metodi, dalla linguistica fino alla sociologia – deve essere integrato dalla psicologia del profondo. Si devono però sollevare delle domande: la Bibbia è anzitutto mito e non storia? La Bibbia ebraica non rappresenta nella storia delle religioni il singolare documento di una radicale critica del mito in nome dell’unico Dio? I miti che troviamo nella Bibbia, non hanno per lo più la storia come elemento costitutivo, così che qui, a differenza di molte altre religioni, non si tratta semplicemente della manifestazione dell’eterno nel tempo? E il mito, la saga, la favola devono avere fondamentalmente la preminenza rispetto al *logos*, alla parola? Re-mitizzazione, quindi, invece di de-mitizzazione? Il sogno, per quanto importante, deve essere preordinato alla parola ed elevarsi, per così dire, a chiave metodica dell’intera interpretazione della Bibbia?

In ogni caso di fronte al monopolio dell’interpretazione fondata sulla psicologia del profondo urgono alcuni interrogativi: certamente proprio in questi racconti biblici dell’infanzia di Gesù non si ha a che fare con fatti biografici storici (o fantastici), ma si può leggerli anche come descrizioni simboliche dell’essenza, che a noi oggi dicono qualcosa sulle nostre possibilità psicologiche, nella misura in cui ci apriamo al divino. Che uno psicologo come Jung si interroghi soltanto sulla verità psicologica, si può capire, ma un teologo critico? «Se la psicologia parla ad esempio del motivo della nascita verginale» sostiene Jung «essa si occupa unicamente del fatto che una tale idea esiste, ma non si occupa della questione se una tale idea sia in un qualche senso vera o falsa. L’idea è psicologicamente vera nella misura in cui esiste». Ma si può separare in questo modo la verità psicologica dalla verità fattuale, storica? Non dobbiamo interrogare continuamente gli autori dei testi per sapere che cosa essi hanno voluto dire? Può quindi il teologo trascurare come irrilevante o addirittura eliminare l’elemento storico della Bibbia come se qui si avesse a che fare con le favole dei fratelli Grimm, nelle quali è del tutto indifferente che “Cappuccetto rosso” sia esistita o meno? Giustamente Erich Fromm ha posto questo rilievo critico nei confronti della concezione junghiana della religione: «Nemmeno lo psichiatra può lavorare senza preoccuparsi della verità di un’idea [...] altrimenti non potrebbe parlare di autoillusione o di costituzione paranoica».

E per quanto riguarda Drewermann, nell’indice analitico dei suoi due grossi volumi su *Tiefenpsychologie und Exegese* (Psicologia del profondo ed esegesi) manca la voce «Verità»: i racconti biblici dell’infanzia non vogliono certo spiegare, ma illustrare il mistero di Gesù; essi non vogliono dimostrare, ma indicare; non vogliono comprendere, ma coinvolgere. In effetti, distacco storico e coinvolgimento esistenziale si escludono? E, cosa ancor più importante: sotto il profilo psicologico, non si comprendono tutti questi testi e queste persone in modo poco intelligente se essi non possono dire ciò che è loro più proprio? Maria, Giuseppe e il bambino, i magi, Erode e l’angelo, la stella, la città di Gerusalemme, l’Egitto, Betlemme e

Nazareth, tutti insieme e singolarmente – secondo Drewermann – diventano «le figure e le zone di un'anima, di un paesaggio psicologico»?

No, qui ci si deve chiedere: il sogno è realmente il padre di tutte le cose? Anche in questi racconti dell'infanzia, fortemente leggendari, non c'è qualcosa di più che il sogno? Le immagini sono realmente più importanti delle parole, i sentimenti delle azioni? Esse non comunicano in modo chiaro e netto un messaggio che vuole essere molto di più di una semplice introduzione psicoterapeutica alla scoperta dell'identità, più di un aiuto per la vita, che in caso di necessità si può trovare direttamente, anche senza la Bibbia, in C.G. Jung? Le rivelazioni bibliche di Dio nel loro complesso non sono legate più a eventi storici che a sogni? E nei racconti dell'infanzia di Gesù davvero sono soltanto, o anche solo primariamente, un “paesaggio psicologico”, il mio paesaggio psicologico, addirittura il mio paesaggio psicologico analizzato proprio da questo psicoterapeuta con l'ausilio del metodo junghiano? Davvero ho già in me stesso il “bambino divino”, il mio redentore, così che devo soltanto divenirne consapevole per diventare io stesso un “uomo di Nazareth”? Io – l'“uomo di Nazareth”, il “messia”? No, in questo modo l'unica e inconfondibile figura storica di Gesù di Nazareth mi pare fin troppo assorbita nella mia situazionalità psichica. In tal modo allora questo Gesù non può che limitarsi a ripetere le identiche, certo molto importanti, verità psicoterapeutiche, che ruotano tutte intorno alla liberazione dall'angoscia e dalla dipendenza, alla fiducia e all'amore e, quindi, all'autorealizzazione dell'uomo nei diversi stadi della sua vita.

Alcuni contemporanei, già impazienti, potrebbero averne abbastanza della psicologia e della psicoterapia: «Fino a quando Lei intende girare ancora attorno al problema della verità, alla questione cioè se una nascita verginale nel caso di Gesù sia storica, sia realmente accaduta, come viene predicato da molti pulpiti nella festa dell'Annunciazione di Maria (il 25 marzo, nove mesi prima della festa della nascita di Cristo) e a maggior ragione in quella di Natale?». Ammetto: di fronte al fatto che oggi i biologi escludono radicalmente, non solo per l'uomo, ma per gli esseri viventi superiori in generale, la “partenogenesi” (la procreazione mediante duplicazione del patrimonio ereditario femminile) già in base alla diversa conformazione dei geni maschili e femminili, tale questione nel nostro mondo scientifico-industriale, dove alcuni “miracoli” tecnologici superano di gran lunga i miracoli biblici, non può essere liquidata semplicemente richiamandosi a un “miracolo” compiuto contro tutte le leggi naturali. Ma cosa dice la Scrittura a proposito di questo “miracolo”?

3. La nascita verginale: un fatto biologico?

Dopo aver cercato, a proposito del primo articolo di fede su Dio Padre, di prendere sul serio trecento anni di studio sperimentale della natura, dovrò ora, a proposito dell'articolo di fede su Gesù Cristo Figlio di Dio, prendere sul serio anche gli oltre duecento anni di studio storico-critico della Bibbia. In verità, anche se lo volessi, non potrei sottrarmi ai problemi storici qui evidenti. Infatti anche il semplice lettore della Bibbia – che quindi non ha soltanto in mente le immagini bibliche (dette nel medioevo la *Biblia pauperum*, «la Bibbia dei poveri») ma anche, davanti a sé, i testi

della Bibbia – può constatare molto facilmente che nei racconti dell’infanzia si ha a che fare con una situazione del tutto diversa da quella della vita pubblica di Gesù: troppe cose capitano nei sogni, nei quali gli angeli vanno e vengono continuamente. Inoltre tra le due narrazioni dell’infanzia ci sono contraddizioni non armonizzabili. Mentre Matteo non sembra sapere nulla di Nazareth come luogo di abitazione della madre di Gesù, Luca, viceversa, non dice nulla degli avvenimenti pubblici (non menzionati nelle fonti profane) relativi alla visita dei magi, all’uccisione dei bambini di Betlemme e alla fuga in Egitto – gran parte delle scene raffigurate dal Beato Angelico a San Marco. Il problema si fa perciò più acuto: questi racconti sono credibili da un punto di vista storico?

Risposta: anche da parte di esegeti cattolici viene oggi ammesso che i racconti dell’infanzia di Gesù – pur non escludendo un’utilizzazione di materiale storico – sono in larga misura narrazioni autonome, storicamente insicure e fortemente leggendarie, in ultima analisi motivate teologicamente. Ma qual è la teologia, quale il senso di queste storie? Sicuramente non soltanto quella che, secondo l’interpretazione dell’immagine del bambino divino offerta dalla psicologia del profondo, sarebbe l’“autorizzazione generale”, cioè, in fondo, poter “iniziare” con fiducia e vivere interiormente liberi dall’angoscia: trovare se stessi. Nei racconti dell’infanzia, per quanto non si tratti di resoconti storici, non si ha comunque a che fare con storie di confessione e predicazione apolitiche. Essi potrebbero provenire dalle comunità giudeo-cristiane, sono stati elaborati da Matteo e Luca, che li hanno poi premessi ai loro vangeli. Essi ci dicono che Gesù è il “messia” di Israele. Gesù non è soltanto il semplice “bambino”, ma è il Cristo del suo popolo. Anzi, egli è l’atteso Figlio di Davide; è il nuovo Mosè. Perciò Matteo e Luca si sforzano, da una parte, di far risalire la genealogia di Gesù fino a Davide, e dall’altra di sottolineare le allusioni alla storia di Mosè. Come Mosè, da bambino, è stato salvato dall’ira del faraone, così Gesù da quella di Erode. Come Mosè fu in Egitto, così anche Gesù – fuggitovi con i suoi genitori. Per i racconti dell’infanzia, narrati in Matteo e in Luca, esistono quindi modelli e paralleli nella Bibbia ebraica. Le storie dell’Antica e della Nuova Alleanza vengono così quasi appaiate. Del resto anche la letteratura egiziana conosce rappresentazioni di questo tipo...

«Ma appunto» mi coglie così sulla parola un contemporaneo «non si può contestare che la nascita verginale sia un mito diffuso nell’antichità, dall’Egitto fino all’India.» In verità non lo si può contestare, e io personalmente concordo con l’egittologa di Tubinga Emma Brunner-Traut quando nel suo bel saggio su *Il faraone e Gesù come figli di Dio* scrive: «Come tutti gli episodi prodigiosi del Natale sono documentabili in Egitto, come anche singoli tratti della successiva vita e opera del figlio di Maria hanno i loro riscontri [...] Il rituale della nascita del bambino divino, plasmato secondo il dogma regale (egiziano), nel periodo ellenistico-tolemaico [...] è penetrato anche nei misteri di Osiride, da dove si è irradiato nell’intera area del Mediterraneo orientale; noi non possiamo immaginarci a sufficienza l’influsso esercitato dai misteri ellenistico-egiziani sulla formazione delle “leggende” ebraico-cristiane».

Sì, il faraone egiziano viene generato miracolosamente come figlio di Dio: dal Dio spirituale Amon-Ra nella figura del re in carica e della regina vergine. Ma anche nella

mitologia greco-ellenistica gli dèi contraggono “matrimoni sacri” con le figlie degli uomini, dai quali possono nascere figli divini come Perseo ed Eracle o anche personaggi storici come Omero, Platone, Alessandro e Augusto. È perciò evidente che la nascita verginale non è affatto qualcosa di esclusivamente cristiano. Il luogo comune della nascita verginale viene infatti utilizzato, secondo l’opinione degli esegeti odierni, anche dai due evangelisti come leggenda o saga “eziologica”, che successivamente deve offrire una “giustificazione” (in greco: *aitia*) della filiazione divina.

Nondimeno sono significative le differenze delle due narrazioni neotestamentarie rispetto ai miti antichi (cosa che il Beato Angelico ha colto in maniera intuitiva):

- L’annuncio e l’accettazione dell’evento della concezione in Maria avvengono nella parola, senza alcuna confusione di Dio e uomo, in un contesto spiritualizzato, completamente privo di elementi erotici. Maria non è presentata come un essere celeste dispensatore di grazia, bensì come un essere umano toccato dalla grazia, che dà testimonianza non soltanto della vera umanità di Gesù, ma anche della sua origine in Dio; Maria è perciò importante per la pietà cristiana in quanto madre di Gesù, in quanto esempio e modello della fede cristiana e in quanto testimone profetica delle grandi gesta di Dio (*Magnificat*).

- Lo Spirito santo non viene visto come partner nella generazione o padre, ma come la forza attiva nel concepimento di Gesù. Sono vietate le rozze personificazioni dello Spirito santo, della forza e della potenza di Dio, il quale nella stessa scena biblica non una volta è raffigurato come colomba. Rispetto all’originaria formulazione, per esempio, del *Symbolum romanum*: «nato dallo Spirito santo e dalla Vergine Maria», fin dal secolo IV si opera una distinzione: «concepito per opera dello Spirito santo» (*conceptus de...*) e «nato da Maria» (*natus ex...*).

La nascita verginale è quindi già espressione di tendenze cristiane ostili al corpo, al sesso e al matrimonio? In ogni caso non si trova ancora nel Nuovo Testamento quell’alta stilizzazione della verginità di Maria come grande ideale, che per molti contemporanei è divenuta il sintomo della “inibizione sessuale” della chiesa... Nel contempo non può qui essere evitata una constatazione, fondamentale per terapeuti e teologi, circa la nascita verginale: al di fuori dei due vangeli menzionati, in nessun’altra parte del Nuovo Testamento si parla di una nascita verginale di Gesù. Già per questo motivo non si può individuare in quest’ultima l’elemento originario o centrale del messaggio cristiano. Nelle lettere paoline, che sono i documenti più antichi del Nuovo Testamento, si parla solo lapidariamente, senza fare nomi, della nascita di Gesù «dalla donna» (*Gal* 4,4), ma non «dalla Vergine» – per sottolineare l’umanità di Gesù.

Il Vangelo più antico, quello di Marco, non conosce affatto racconti relativi alla nascita di Gesù e comincia subito, senza sogni di sorta, con Giovanni Battista, la vita e l’insegnamento pubblici di Gesù, dei quali, purtroppo, non si fa parola nel Simbolo apostolico. I “mariologi” non dovrebbero considerare più seriamente il dato esegetico? Di Maria nel vangelo di Marco – a eccezione di una menzione del nome insieme a quello dei quattro fratelli e delle sorelle di Gesù (*Mc* 6,3) – udiamo parlare soltanto una volta: quando cioè sua madre e i suoi fratelli, che lo ritenevano impazzito, volevano riportare a casa Gesù a forza (*Mc* 3,21. 31-35). Sotto la croce,

come anche nelle storie pasquali, non c'è Maria – su questo punto tutti e tre i vangeli sinottici concordano. Soltanto il tardivo vangelo di Giovanni, scritto intorno al 100, parla di una scena, manifestamente simbolica, sotto la croce (Gv 19,25-27), ma esso pure, come tutti gli altri testimoni neotestamentari, non sa nulla di una nascita verginale.

Da ciò deriva l'importante conseguenza: la nascita verginale non appartiene manifestamente al nucleo centrale del Vangelo. Essa non soltanto non è esclusivamente cristiana, ma neppure ha un ruolo centrale nel cristianesimo. In altre parole: si potrebbe, come Marco, Paolo o Giovanni, confessare che Gesù è il messia, il Cristo o il Figlio di Dio, anche senza sapere nulla della nascita verginale. Ma che cosa significa ciò per l'oggi? Per l'uomo contemporaneo significa che la fede in Cristo non sta e non cade affatto con la confessione della nascita verginale.

Dovremmo perciò essere pronti a dare una risposta chiara al problema relativo alla realtà storica e al senso teologico della nascita verginale: la narrazione della nascita verginale non è il resoconto di un fatto biologico, bensì l'interpretazione della realtà con l'ausilio di un simbolo originario. Un simbolo, carico di senso, del fatto che con Gesù Dio ha dato – alla storia del mondo e non soltanto alla vita della mia anima – un inizio veramente nuovo. L'origine e il significato della persona e del destino di Gesù non si spiegano soltanto in base allo svolgimento intramondano della storia, ma per il credente devono essere compresi, in ultima analisi, alla luce dell'agire di Dio in lui e mediante lui. Questo è il senso cristologico e teologico del racconto della nascita verginale. Oggi però, come allora, questo senso può essere annunciato anche diversamente – mediante, per esempio, il riferimento della genealogia di Gesù a Dio oppure mediante l'interpretazione di Gesù come «secondo Adamo» (Paolo) o «Verbo incarnato» (Giovanni).

Odo però l'obiezione: «Questa critica storica non distrugge il messaggio del Natale, contribuendo alla superficiale secolarizzazione e alla sfrenata commercializzazione di questa festa?». La domanda è legittima. Bisogna però tener conto che non soltanto la critica storica, non soltanto la secolarizzazione e la commercializzazione, ma anche l'ingenua idealizzazione e la privatizzazione in chiave psicologica possono svuotare il senso del messaggio e della festa di Natale. Non soltanto l'illuminismo razionalistico, ma anche un romanticismo re-mitizzante – non importa se in senso psicologico o mariologico – può dissolvere il Credo. Si deve ora mettere chiaramente in luce ciò che per lo più viene trascurato nell'interpretazione psicoterapeutica come pure in quella dogmatica.

4. La dimensione politica del Natale

Come abbiamo visto, i racconti della nascita, anche se non sono resoconti di uno storico, sono a loro modo veri, annunciano una verità che è qualcosa di più di una verità fattuale storica. Ciò può avvenire nella forma figurata e incisiva della storia, leggendaria nei particolari, del bambino di Betlemme, più che attraverso un certificato di nascita indicante con sicurezza date e luoghi. Solo si devono collocare nuovamente i testi biblici originari della nascita di Gesù nel contesto storico, se si

vuole capire perché anche nel Credo si parli di Gesù Cristo «nostro Signore»: «*Dominus noster*».

Qui cioè, di fronte al potere politico-religioso e ai suoi detentori, viene alla luce qualcosa come il nucleo di una teologia della liberazione, che rappresenta il necessario contrappeso politico della psicoteologia contemporanea. Solo si legga con attenzione questa storia natalizia e si osservi:

- Mai si parla di una «notte silenziosa» e del «grazioso fanciullo riccioluto»; mangiatoia e fasce sono segni concreti di un mondo di umiltà e povertà.

- Il salvatore dei sofferenti, nato in una stalla, rivela chiaramente una presa di posizione in favore dei senza nome e senza potere (i «pastori») contro i potenti chiamati per nome (l'imperatore Augusto, il governatore imperiale Quirinio).

- Il Magnificat di Maria, della «serva del Signore» piena di grazia, annuncia polemicamente un sovvertimento dell'ordine gerarchico: umiliazione dei potenti ed esaltazione degli umili, sazietà per gli affamati e indifferenza per i ricchi.

- La notte incantevole del neonato non vuole essere staccata dall'opera e dal destino che gli saranno riservati tre decenni dopo; il bambino del presepio porta già in fronte il segno della croce.

- Già nelle scene di proclamazione (davanti a Maria e ai pastori), che costituiscono il centro del racconto di Natale, si dà espressione (come in seguito nel processo davanti al tribunale ebraico) alla compiuta professione di fede della comunità mediante molti titoli celebrativi accostati l'uno all'altro – Figlio di Dio, salvatore, messia, re, e persino signore –, e precisamente in modo che il potere, invece che all'imperatore Augusto, venga attribuito a questo bambino.

- E infine qui, invece dell'illusoria *pax romana*, acquisita a prezzo di tasse elevate, escalation degli armamenti, pressione sulle minoranze e ansia per il benessere, viene annunciata «con grande gioia» la vera *pax Christi*: fondata sulla restaurazione delle relazioni interumane nel segno dell'amore di Dio e della pace tra gli uomini.

Al salvatore politico e alla teologia politica dell'impero romano, che giustificava ideologicamente la politica di pace imperiale, viene quindi contrapposta la vera pace, la quale non può essere attesa là dove vengono attribuiti onori divini a un uomo, a un autocrate o a un teocrate, ma soltanto là dove Dio viene onorato «nell'alto dei cieli» e la sua benevolenza si stende sugli uomini. Non più dagli strapotenti Cesari romani, ma da questo bambino, impotente e disarmato, vengono ora attese (terapeuticamente) la pace dell'anima e (politicamente) la fine delle guerre, la liberazione dall'angoscia e condizioni vivibili, viene attesa la felicità comune, insomma il bene completo, appunto la «salvezza» degli uomini e del mondo.

Anche i nostri contemporanei comprendono che il racconto di Natale, rettamente inteso, è tutt'altro che una storia, ingenuamente edificante o psicologicamente raffinata, sul caro bambin Gesù. Tutte queste narrazioni bibliche sono storie di Cristo, altamente elaborate dal punto di vista teologico e poste al servizio di una predicazione ben finalizzata; sono storie che vogliono mostrare, in modo artistico, plastico e radicalmente critico nei confronti della società, il vero significato di Gesù, messia per la salvezza di tutti i popoli della terra. Questi racconti dell'infanzia non sono quindi, per esempio, la prima parte di una biografia di Gesù o di una storia di famiglia; non sono neppure una guida psicoterapeutica, solo accidentalmente diversa

dal mito egizio. Esse sono piuttosto una potente ouverture dei grandi vangeli di Matteo e Luca, che (alla maniera di una buona ouverture) fanno risuonare *in nuce* il messaggio che il seguito della narrazione svilupperà. Essi sono un'introduzione al Vangelo: in Gesù, l'eletto di Dio, si sono compiute le promesse fatte ai "padri" della prima alleanza.

È quindi chiaro che il centro del Vangelo non è costituito dagli avvenimenti che circondano la nascita di Gesù. Il centro è lui stesso, Gesù Cristo nel suo parlare, agire e soffrire del tutto personale. Lui, in quanto persona che vive e regna nello Spirito anche dopo la sua morte, è il centro. Con il suo messaggio, il suo comportamento, il suo destino egli offre il criterio estremamente concreto in base al quale gli uomini possono orientarsi. E questo Gesù non ha operato mediante i sogni e nei sogni, ma alla chiara luce della storia. E benché egli stesso non abbia scritto una sola parola, benché di lui possediamo soltanto testi di predicazione e, quindi, racconti solo indirettamente storici, resta incontestabilmente vero che Gesù di Nazareth è una figura della storia, e in quanto tale egli si distingue non soltanto da tutte le figure dei miti, delle saghe, delle favole e delle leggende, ma anche da altre importanti figure della storia delle religioni, comprese, non ultime, quelle della vitalissima religione indiana, così ricca di miti – alla quale molti contemporanei sono ancora più interessati che alla religione egizia. Ciò è importante rivolgendoci ora alla questione della filiazione divina, alla questione del modo in cui questo Gesù può essere compreso come rivelazione di Dio. Potrebbe essere qui istruttivo un breve confronto proprio tra Gesù Cristo e il divino Krishna.

5. È la stessa cosa credere in Cristo o in Krishna?

Krishna, presentato nel poema epico *Mahabharata* come il grande eroe della mitologia indiana, è la più nota di tutte le divinità. Egli è considerato l'incarnazione (in sanscrito: l'*avatara* = la "discesa") dell'unico Dio (= Vishnu). Krishna è colui che ha portato la *Bhagavad-Gita* (il «Canto del Beato»), un poema dottrinale filosofico, considerato come una specie di "vangelo" dell'induismo. In Occidente spesso non ci si rende conto di ciò che è ovvio per molti indù credenti, che cioè anche in Krishna si ha a che fare con una persona storica, ai cui luoghi di attività ci si reca in pellegrinaggio, con un uomo autentico (*vere homo*) – se posso introdurre qui concetti del dogma cristologico classico –, ma in lui si ha insieme a che fare con la rivelazione dell'unico Dio (*vere Deus*).

Quindi anche per gli indù l'unico Dio, in un tempo determinato, si è rivelato in un luogo determinato. Anche per gli indù, all'interno di un evento ciclico del cosmo, si verifica un agire decisivo di Dio, che, come nel caso di Krishna, nei confronti di questo eone riveste, per così dire, un carattere di fine dei tempi (escatologico). Per l'induismo questo *avatara*, questa "discesa" di Dio in Krishna è quindi una rivelazione fondamentale: Krishna infatti ha portato il lieto messaggio della *Bhagavad-Gita*. Su questo sfondo diventa comprensibile il detto, molto diffuso tra i tolleranti indù: «Voi credete in Christa, noi in Krishna – è la stessa cosa». Non si può quindi negare l'esistenza di un parallelismo tra Cristo bambino e Krishna bambino,

tra la fede in Cristo e la fede in Krishna. Ma i due sono la stessa cosa sotto nomi diversi? Questo è il problema.

È incontestabile che anche nel caso di Krishna si ha a che fare con una persona storica, benché essa possa venire datata e collocata solo molto vagamente nel contesto della battaglia del campo dei Kuru in epoca postvedica e su questa figura si siano sedimentati tutti i possibili materiali della tradizione. Ma se anche fossero più consistenti i dati e migliore lo stato della ricerca storica, non si possono comunque ignorare le differenze esistenti tra Krishna e Cristo:

- Anzitutto Gesù Cristo non è, come Krishna, una fusione di diverse figure mitiche e storiche: Krishna viene citato già in una *Upanishad* (secolo VIII?), ma acquista crescente importanza solo molti secoli dopo in virtù della sua identificazione con Krishna Vasudeva, a cui si ispira la religione dei Bhagavata monoteisti, che già nel secolo II a.C. insegnavano il docile abbandono a Dio (*bhakti*) come via di salvezza.

- In secondo luogo Gesù Cristo non è, come Krishna, una tra le molte rivelazioni o incarnazioni di Dio: Krishna viene concepito come rivelazione del Dio Vishnu, e precisamente come la sua ottava rivelazione, cui ne seguiranno una nona (= Buddha) e ancora un'ultima (= Kalkin).

Non si può ignorare che ora nella fede in Krishna si manifesta quella meno accentuata coscienza storica che è tipica del pensiero ciclico indiano. Poiché nella figura di Krishna sono confluite diverse tradizioni, per principio non si è potuto evitare quello che la comunità cristiana, a proposito della persona di Gesù chiaramente databile e localizzabile, ha saputo impedire con la canonizzazione nel Nuovo Testamento delle testimonianze degne di fede: che una quantità di miti discutibili – almeno dal livello etico ove si colloca la *Bhagavad-Gita* – potesse associarsi alla figura di Krishna; basti confrontare alcune narrazioni di stratagemmi e scherzi, avventure amorose e divorzi di Krishna con i Vangeli, che nella loro connessione di storiografia e kerygma, di storia e predicazione, non soltanto costituiscono un particolare genere letterario, ma anche documenti di una straordinaria serietà morale.

Del tutto comparabile con la figura storica di Gesù di Nazareth è invece l'altra grande figura della storia indiana, che in essa, nel secolo V/IV a.C. ha messo in movimento «la ruota della dottrina»: il Buddha Gautama. Egli è la grande figura di contrasto tra i “fondatori di religioni” e – molto più di Mosè, Maometto o Confucio – la grande alternativa a Gesù di Nazareth; Buddha rappresenta una sfida costante per il nostro pensiero.

6. La sfida del Buddha

Romano Guardini l'ha riconosciuta molto tempo fa esprimendosi così: «C'è soltanto uno che potrebbe venire in mente di accostare a Gesù: Buddha. Quest'uomo rappresenta un grande mistero. Se ne sta in una libertà sconvolgente, quasi sovrumana; ha inoltre una bontà, potente come una forza cosmica. Forse Buddha sarà l'ultimo con cui il cristianesimo dovrà confrontarsi. Che cosa egli significhi dal punto di vista cristiano, non l'ha ancora detto nessuno. Forse Cristo non ha avuto soltanto

un precursore nell'Antico Testamento, Giovanni, l'ultimo dei profeti, ma ne ha avuto uno anche nel cuore della cultura antica, Socrate, e un terzo, che ha pronunciato l'ultima parola della conoscenza e del superamento religioso orientale, Buddha». Vale perciò la pena di porsi la domanda: che cosa unisce e che cosa distingue il Cristo e il Buddha?

Come "il Cristo", "l'Unto", anche "il Buddha", "l'Illuminato" (letteralmente "il risvegliato", "colui che è giunto alla conoscenza") è un titolo onorifico, ma come Gesù Cristo neppure Buddha Gautama si è detto "Dio". Certamente generazioni successive hanno visto in Buddha non soltanto il saggio, ma addirittura il liberatore, che si invocava come un santo protettore. A lui – in quanto superiore a tutti gli dèi – si doveva venerazione (*puja*) attraverso azioni simboliche, deponendo per esempio offerte sull'altare. E cioè, come il Gesù della storia non è semplicemente identico alle rappresentazioni cristologiche della successiva teologia cristiana, anche il Gautama della storia non è semplicemente identico alle immagini del Buddha proprie delle successive scuole buddhiste.

A differenza della mitologica religione popolare induista e della sua figura più famosa, Krishna, anche per Buddha all'inizio sta non il mito, ma la storia, che conduce al mito: la storia del principe e poi asceta Siddhartha Gautama, che dopo lunghi esercizi di profonda immersione divenne il "risvegliato", il "Buddha", il precursore dell'uscita da questa vita piena di sofferenza verso uno stato di quiete estrema al di là di ogni mutazione e sofferenza.

Certamente anche la pietà buddhista ha abbellito molto presto questa storia con una serie di eventi prodigiosi. Come nel caso di Cristo, anche per Buddha il concepimento non è avvenuto nel normale modo umano, ma il veggente celeste e Bodhisattva entrò «come un giovane bianco elefante [...] nel fianco destro del corpo di sua madre», e nacque «uscendo dal fianco destro di sua madre. Egli era in piena coscienza e non lordato dalla sporcizia del corpo materno». Come di Gesù, anche di Gautama vengono riferiti molti prodigi, e in merito alle guarigioni carismatiche operate da Gesù nessuno storico serio dubita. Ma miracoli nel senso stretto moderno di una sospensione "sopranaturale" delle leggi naturali non sono storicamente documentabili né per Gautama né per Gesù.

Se, quindi, si riducesse quella che viene detta la "filiazione divina" di Gesù agli episodi straordinari accaduti al momento della nascita o agli eventi miracolosi verificatisi durante la sua vita e in occasione della morte, Gesù Cristo non si distinguerebbe sostanzialmente dal Buddha o da altri fondatori di religioni non cristiane. «Che cosa» chiederà l'uomo di oggi «distingue allora realmente il Cristo Gesù dalle altre importanti figure della storia delle religioni, dal Buddha in particolare?» Per affrontare con accortezza questo difficile interrogativo dobbiamo prendere le mosse da alcune somiglianze esteriori, ma anche interiori, esistenti tra Gautama e Gesù, che non possono non sorprendere.

7. *Ciò che unisce Gesù e Gautama*

Alcune fondamentali istruzioni etiche sono senz'altro uguali nel buddhismo e nell'intera tradizione ebraico-cristiano-islamica: non uccidere, non rubare, non mentire, non fornicare... Imperativi etici dell'umanità, che potrebbero fungere da norme immutabili di un ethos comune dell'umanità, di un ethos mondiale. Soltanto del divieto di assumere sostanze inebrianti Gesù non parla, e non a caso; egli non è infatti un asceta e deve aver preso spesso parte a banchetti in cui gli si serviva normalmente del vino.

È comunque sicuro che, in tutto il suo comportamento, Gesù si rivela più simile a Gautama che, per esempio, a Maometto, il profeta, generale e uomo di stato che ha goduto della vita fino all'ultimo giorno, o anche a Confucio, il saggio dell'Estremo Oriente che si ispirava a un'antichità idealizzata e si dedicava alla conservazione degli antichi riti, che ha difeso l'ordine e l'armonia sociale nella famiglia e nello stato:

- Come Gautama, Gesù fu un predicatore itinerante, povero, senza patria, senza pretese, la cui vita aveva conosciuto una svolta decisiva, che lo indusse alla predicazione.

- Come Gautama, Gesù utilizzava, nella predicazione, non una lingua sacra divenuta incomprensibile (sanscrito-ebraico), ma la lingua corrente (dialetto ariano medio-aramaico), e non ci ha lasciato né uno scritto né una codificazione del suo insegnamento.

- Come Gautama, Gesù faceva appello alla ragione e alla capacità di conoscenza dell'uomo, benché non con discorsi e dialoghi riflessivo-sistematici, ma piuttosto con sentenze, storie brevi, parabole appropriate, comprensibili a tutti, perché tratte dalla vita concreta di tutti i giorni, accessibili a chiunque, senza fissarsi su formule, dogmi, misteri.

- Come per Gautama, anche per Gesù l'avidità, il potere, l'accecamento rappresentavano la grande tentazione che – secondo i racconti neotestamentari delle tentazioni – si contrapponeva alla grande missione.

- Come Gautama, anche Gesù, non legittimato da nessun ufficio, si opponeva alla tradizione religiosa e ai suoi custodi, alla casta ritualistico-formalistica dei sacerdoti e degli scribi, che dimostravano così scarsa sensibilità per le sofferenze del popolo.

- Come Gautama, anche Gesù ebbe presto degli amici stretti attorno a sé, la cerchia dei suoi discepoli e una più ampia sequela. E non soltanto nel loro comportamento, ma anche nella loro predicazione emergono somiglianze fondamentali:

- Come Gautama, Gesù si presentava sostanzialmente come un maestro; per entrambi l'autorità si fondava più sull'esperienza straordinaria di una realtà ultima che sulla loro formazione scolastica.

- Come Gautama, anche Gesù aveva un messaggio lieto e urgente (il “Dharma”, il “Vangelo”) da annunciare, che chiedeva agli uomini fiducia (“shradda”, “fede”) e conversione (“risalire la corrente”, “metánoia”): non ortodossia, ma ortoprassi.

- Come Gautama, Gesù non voleva dare una spiegazione del mondo, non si dedicava a un'acuta speculazione filosofica o a una dottrina casistica legale; le sue dottrine non sono rivelazioni segrete sulla natura del regno di Dio; esse non mirano

neppure a un determinato ordinamento delle condizioni di vita e giuridiche nel mondo.

- Come Gautama, Gesù prende le mosse dalla provvisorietà e transitorietà del mondo, dall'instabilità di tutte le cose e dall'irredimibilità dell'uomo: dalla sua cecità, stupidità e irretimento nel mondo, oltre che dalla sua mancanza di amore nei confronti del prossimo.

- Come Gautama, Gesù indica una via di liberazione dall'egoismo, dalla chiusura nel mondo, dalla cecità: una liberazione che viene raggiunta non mediante una speculazione teoretica, ma mediante un'esperienza religiosa e una conversione interiore: una via alla salvezza del tutto pratica.

- Come in Gautama, anche in Gesù, per il raggiungimento di questa salvezza, non vengono sottolineati particolari presupposti di tipo intellettuale, morale o ideologico: l'uomo deve ascoltare, comprendere e trarre le conseguenze; nessuno viene interrogato sulla vera fede, sulla professione di fede ortodossa.

- Come la via di Gautama, anche la via di Gesù è una via intermedia tra gli estremi del piacere dei sensi e dell'automacerazione, tra l'edonismo permissivo e l'ascetismo rigoroso, una via che rende possibile una nuova disinteressata attenzione al prossimo: non soltanto i precetti morali generali corrispondono largamente in Buddha e in Gesù, ma anche, in linea di principio, l'"etica dell'intenzione" e le esigenze fondamentali di bontà e condivisione della gioia, di amorevole compassione (Buddha) e di amore compassionevole (Gesù).

Ma, quanto è grande la somiglianza in tutto il comportamento e nei caratteri fondamentali della predicazione e dell'impegno, altrettanto grande è però ora la divergenza nel profilo preciso, nella concreta impostazione, nella realizzazione pratica.

8. Ciò che distingue Gesù e Gautama

Secondo il Nuovo Testamento Gesù non proveniva da una famiglia di grandi proprietari, ricchi e nobili; non è cresciuto, come, secondo la tradizione, Gautama confessa di sé, corrotto, molto corrotto da feste e da ogni forma di godimento della vita. No, Gesù proveniva manifestamente da una famiglia di artigiani, che non poteva permettersi quel superfluo, che doveva portare molti figli di ricchi, come Gautama, al tedio della vita e, quindi, alla fuga dalla casa paterna.

A differenza di Gautama, Gesù non si rivolgeva primariamente ai contemporanei sazi della civiltà, che nauseati della vita volevano abbandonare la società dell'abbondanza. Gesù – che non si appoggiava su un partito o su un'autorità umana, e non pretendeva titoli onorifici e non faceva del proprio ruolo o della propria dignità l'oggetto del proprio messaggio – si rivolgeva agli stanchi e agli oppressi, ai poveri che proclamava beati, non perché la povertà fosse un ideale desiderabile, ma perché essi hanno conservato un'apertura a quell'altra realtà che a lui stava a cuore.

Gesù non era un solitario tra solitari (= monaco) che aspirano all'Uno. Egli era il maestro in una comunità di vita alternativa, composta di discepoli e di discepole, per i quali egli non aveva fondato un ordine, prescritto delle regole, voti, precetti ascetici e

neppure particolari abiti e tradizioni.

Per Gesù il mondo non era qualcosa di negativo, da cui bisogna ritirarsi e che nell'atto dell'immersione dovrebbe essere contemplato nella sua nullità; a maggior ragione esso non va semplicemente identificato con l'Assoluto – è piuttosto la creazione buona, benché continuamente corrotta dall'uomo.

La svolta nella vita di Gesù non significa abbandono di una via sbagliata e ricerca della propria redenzione; egli non si richiama mai a una particolare esperienza di illuminazione o conversazione. In lui la svolta significa un passaggio dal nascondimento alla vita pubblica: non un ripiegamento sul proprio intimo, ma un'attenzione al mondo in forza di una particolare immediatezza di rapporto con l'unico Dio d'Israele, che egli però – con confidenza scandalosa – chiama *abbà*, “papà”, espressione nel contempo di distacco e vicinanza, di forza e sicurezza. L'obiettivo quindi non è l'uscita, grazie ai propri sforzi, dal ciclo delle nascite, ma l'entrata nel compimento, nel regno definitivo di Dio.

Possiamo chiarire nel modo più evidente la differenza che intercorre tra Gautama e Gesù se ci rifacciamo alla distinzione tra religiosità mistica e profetica, quale è stata sviluppata da Friedrich Heiler e da altri, e che recentemente Gustav Mensching ha applicato a Gautama e al Cristo Gesù. Da questo punto di vista sia il Buddha sia il Cristo possiedono ciascuno una propria grandezza:

- Il Buddha Gautama è un illuminato e una guida di spirito mistico, armonicamente concentrato in se stesso.

Inviato da nessuno, per la liberazione dal dolore nel Nirvana chiede l'abbandono della volontà di vivere, invita alla fuga dal mondo e al ritorno nel proprio intimo, a una meditazione metodica e a un'immersione per gradi, e quindi, alla fine, all'illuminazione. Imperturbabile, senza alcuna partecipazione personale, egli dona simpatia, tenerezza e cordialità a ogni creatura senziente – uomo e animale: una compassione universale e una benevolenza pacifica.

- Il Cristo Gesù è invece un inviato e una guida di spirito profetico, appassionatamente coinvolto, e per molti, già durante la sua vita, l'Unto (“messia”, “Cristo”).

Per la liberazione dalla colpa e da ogni male nel regno di Dio Gesù invita gli uomini alla conversione; invece che a una rinuncia alla volontà egli fa appello proprio alla volontà dell'uomo, che chiede di plasmare secondo la volontà di Dio, la quale si propone unicamente il bene pieno, la salvezza, dell'uomo. Perciò egli predica un amore partecipe che si estende a tutti i sofferenti, agli oppressi, ai malati, ai colpevoli e anche agli avversari, ai nemici dell'uomo: un amore universale e una benevolenza attiva.

In definitiva, qual è allora – rimanendo nell'ambito storico la differenza tra Gesù e Gautama?

9. *L'Illuminato e il Crocifisso*

Ci rendiamo pienamente conto della differenza decisiva solo quando proviamo a mettere l'una accanto all'altra le figure del Buddha sorridente, seduto su un fiore di

loto, e di Gesù sofferente, inchiodato sulla croce. Soltanto da questa prospettiva storica si può comprendere rettamente la grandissima importanza che il Buddha riveste per i buddhisti e Cristo per i cristiani.

Il Buddha Gautama in virtù della sua illuminazione entrò nel Nirvana – accessibile già in questa vita –, ma continuò a vivere, da illuminato, per alcuni decenni, finché, attraverso la morte, sopraggiunta senza cause particolari, entrò nel Nirvana definitivo, nel Parinirvana. Egli dunque, benché non senza dolori e sofferenze, visse, nel senso più vero della parola, in armonia e con successo, oltre che, in fondo, assai stimato dai potenti; la sua dottrina si diffuse, e il numero dei suoi discepoli crebbe in maniera enorme. Morì in età avanzata, a ottant'anni, per intossicazione da alimenti, ma pur sempre in pace, circondato dai suoi discepoli. Ovunque nel mondo le statue del Buddha parlano ancora oggi della sua serenità ed equanimità, della sua pace, della profonda armonia, anzi della sua allegria.

Del tutto diverso il caso dell'uomo di Nazareth: la sua vita pubblica non durò decenni, ma al massimo tre anni, magari soltanto pochi drammatici mesi, prima di concludersi in maniera violenta a Gerusalemme. Una storia estremamente tesa dall'inizio alla fine, caratterizzata da un pericoloso conflitto con l'establishment politico-religioso, con la gerarchia: tutta la sua storia fu in ultima analisi una storia di passione con arresto, offese e, alla fine, l'esecuzione capitale nella forma più atroce e umiliante. Niente di decantato e compiuto lascia trasparire questa vita. Essa è rimasta frammento, un torso. Un fallimento? Di successi, durante la sua vita, comunque non c'è traccia; quest'uomo, stando ai racconti tramandatici, muore come un delinquente, un proscritto, un maledetto. Una fine solitaria tra i più atroci tormenti: evitato da sua madre e dalla sua famiglia, abbandonato dai suoi discepoli e seguaci, manifestamente dimenticato dal suo Dio. L'ultima parola sulla sua bocca è il suo grido in croce. Da allora fino a oggi egli costituisce inevitabilmente l'immagine – difficile da sopportare per i buddhisti e anche per i cristiani non ancora divenuti insensibili – del sofferente per eccellenza. Certamente una sofferenza che già le prime comunità cristiane hanno compreso, non come la pura disperazione di un fallito, ma come un atto di supremo abbandono, di estremo amore nei confronti di Dio e degli uomini.

Per la verità, un sofferente che, lungi dall'inaridirla, chiede per se stesso la compassione, che non si chiude su se stesso ma si dona totalmente. Così quindi, in quanto il sofferente nella dedizione e nell'amore, Gesù si distingue, secondo la prospettiva cristiana, dal Buddha, benevolo e compassionevole. Così egli si distingue invariabilmente anche da tutti i molti dèi e fondatori divinizzati di religioni, da tutti i *gêni* e guru religiosi, dagli eroi e Cesari della storia universale: come il sofferente, il giustiziato, il crocifisso.

Ma nei confronti di Gesù, prescindendo dal Buddha, si impone per ogni uomo del nostro tempo la domanda: «Come si spiega però il fatto che, nonostante questa morte umiliante, si sia giunti alla formazione di un movimento di Gesù, addirittura alla fede in Gesù come Figlio di Dio, così che nel Credo si può dire con la massima naturalezza: Credo in Gesù Cristo, Figlio “unigenito” di Dio, in quest'unico e in nessun altro? Quale contrasto: il Crocifisso – Figlio di Dio». Ma:

10. Che cosa significa: Dio ha un Figlio?

Non certo dalla nascita di Gesù, ma dalla sua morte si deve muovere se si vuole comprendere perché i discepoli sono giunti a predicarlo come Figlio di Dio. Il grido del Gesù morente «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34) acquista già nel vangelo di Luca un'inflexione positiva con l'aggiunta della parola del Salmo: «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito» (Sal 31,6; Lc 23,46). Infine Giovanni riporta le parole: «Tutto è compiuto» (19,30). Sì, soltanto questa fu fin dall'inizio la saldissima convinzione della prima comunità cristiana che, come l'apostolo Paolo, si richiamava a particolari esperienze: questo Crocifisso non è finito nel nulla, ma dalla realtà provvisoria, transeunte, instabile, è entrato nella vita vera, eterna, di Dio. Egli vive – comunque lo si spieghi. E anche qui si deve dire: a questo riguardo non dev'essere immaginato nessun intervento “sopra-naturale” di un *Deus ex machina*, come vedremo ancora; si deve piuttosto pensare – secondo le espressioni di Luca: «nelle tue mani», o del vangelo di Giovanni: «esaltazione, glorificazione» – al “naturale” morire ed essere accolto, passando attraverso la morte, nella realtà autentica, vera: in ogni caso uno stato finale senza alcuna sofferenza.

Seguendo il simbolo apostolico, dovrò trattare più avanti espressamente della croce e della resurrezione, sottolineando con ancor maggiore insistenza il contesto ebraico della storia di Gesù. Qui si tratta soltanto di spiegare il titolo “Figlio di Dio”, e a tale riguardo, stando all'odierna esegesi neotestamentaria, è fondamentale il fatto che Gesù non si sia mai definito Dio, al contrario: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18). Soltanto dopo la sua morte, quando sulla base di determinate esperienze, visioni e audizioni pasquali si poté credere che egli non fosse rimasto nel dolore e nella morte, ma fosse stato accolto nella vita eterna di Dio, “elevato” da Dio presso di sé, la comunità credente ha cominciato a fare uso per Gesù del titolo “Figlio” o “Figlio di Dio”.

Perché? A quel tempo un comportamento del genere poteva essere legittimo anche per molti ebrei (e qui si chiude il cerchio e noi ritorniamo al nostro punto di partenza evangelico):

- Anzitutto ci si ricordò in virtù di quale intima esperienza di Dio, di quale rapporto diretto con Dio il Nazareno era vissuto, aveva predicato e agito: come egli avesse insegnato a vedere Dio come il padre di tutti gli uomini («Padre nostro») ed egli stesso lo avesse chiamato col nome di Padre («abbà, papà»). Per gli ebrei che seguirono Gesù, c'era dunque un motivo obiettivo e una logica interna perché egli, che aveva chiamato Dio col nome di “Padre”, venisse poi anche chiamato espressamente il “Figlio” dai suoi seguaci credenti. Non come un tempo il re d'Israele, che ormai da secoli non esisteva più; ma lui, il messia atteso e arrivato, era ora, in modo unico, il Figlio di Dio.

- In secondo luogo si cominciò a cantare gli inni messianici del salterio in onore del risuscitato da morte, in particolare i salmi di intronizzazione. Allora l'elevazione presso Dio poteva essere facilmente pensata da un ebreo, in analogia, appunto, con l'intronizzazione del re israelita. Come questi – con verosimile riferimento all'ideologia regale dell'antico Oriente – al momento della sua intronizzazione veniva proclamato “Figlio di Dio”, così ora anche il Crocifisso viene proclamato tale in virtù

della sua resurrezione ed elevazione.

In particolare il Salmo 110, nel quale il re Davide cantava il suo “Figlio” futuro, che era insieme il suo “Signore”, potrebbe essere stato cantato e citato continuamente: «Disse il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra» (v. 1). Questo verso offriva infatti una risposta alla questione, bruciante per i seguaci ebrei di Gesù, del “luogo” e della funzione del Risorto (Martin Hengel). Dov’è ora il Risorto? Si poteva rispondere: presso il Padre, «alla destra del Padre»: non in una comunione di natura, ma certamente in una «comunione di trono» col Padre, così che le espressioni «regno di Dio» e «regno messianico» diventano di fatto identiche: «L’insediamento del messia crocifisso Gesù come “Figlio” presso il Padre “in virtù della resurrezione dei morti” appartiene quindi certamente al più antico messaggio, comune a tutti i predicatori, con il quale i “messaggeri del messia” invitavano il proprio popolo alla conversione e alla fede nel “messia d’Israele” crocifisso, risuscitato da Dio ed elevato alla sua destra».

In effetti, nel Salmo 2,7 – un rituale d’intronizzazione – il messia-re viene persino chiamato esplicitamente “figlio”: «Mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato». Si noti bene: “generazione” è qui sinonimo di intronizzazione, elevazione. Nella Bibbia ebraica, e così pure nel Nuovo Testamento non c’è alcuna traccia di una generazione fisico-sessuale, come nel caso del re-dio egizio e dei figli di dèi ellenistici, o anche di una generazione meta-fisica nel senso della successiva dottrina ellenistico-ontologica della Trinità.

Perciò si potrà poi leggere in una delle più antiche professioni di fede (certamente prepaolina) posta all’inizio della Lettera ai Romani: Gesù Cristo venne «costituito Figlio di Dio con potenza mediante la resurrezione dai morti» (*Rm* 1,4). Perciò negli Atti degli apostoli si potrà applicare a Gesù questo Salmo 2 d’intronizzazione: «Egli [Dio] mi disse [al re, all’unto, secondo *Sal* 2,7, ma a Gesù secondo *At* 13,33]: “Figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato”». Ma perché è potuto accadere tutto questo? Perché qui, nel Nuovo Testamento, si pensa ancora in maniera prettamente ebraica: “generato” come re, “generato” come unto (= messia, Cristo) non significa, appunto, nient’altro che costituito come rappresentante e figlio. E con l’«oggi» (nel Salmo: il giorno dell’intronizzazione) negli Atti degli apostoli è chiaramente inteso non il Natale, ma la Pasqua, quindi, non la festa del parto, dell’incarnazione, ma il giorno della resurrezione, dell’elevazione di Gesù presso Dio, la Pasqua, la festa principale della cristianità.

Che cosa si intende quindi in senso originariamente ebraico e perciò anche neotestamentario con l’espressione «filiazione divina»? Quello che inseguito, in quest’ambito, è stato sempre definito dai concili ellenistici con concetti ellenistici: nel Nuovo Testamento senza dubbio si intende non una discendenza, ma l’insediamento in una posizione di diritto e di potere in senso ebraico-veterotestamentario. Non una filiazione divina di carattere fisico, come nei miti ellenistici e come ancora oggi viene spesso inteso, e giustamente respinto, da ebrei e musulmani, ma un’elezione e legittimazione di Gesù da parte di Dio, interamente nel senso della Bibbia ebraica, nella quale talvolta anche il popolo d’Israele può essere detto collettivamente “figlio di Dio”. Contro una tale comprensione della filiazione divina non si poteva opporre nulla di sostanziale da parte della fede ebraica nell’unico Dio; altrimenti la comunità

ebraica primitiva non l'avrebbe certamente fatta propria. Se anche oggi la filiazione divina venisse affermata nella sua accezione originaria, sarebbero meno fondamentali le obiezioni che le si possono muovere dal punto di vista del monoteismo ebraico e islamico.

Alcuni contemporanei però non saranno convinti: «Ora comunque l'idea di un'incarnazione di Dio è certamente non ebraica, per non dire: priva di senso».

11. Il senso dell'incarnazione

È indubbio che col tempo, accanto all'originaria cristologia dell'elevazione, pensata a partire dal basso, si è venuta imponendo una cristologia dell'incarnazione, concepita a partire dall'alto. Paolo parla ancora di una «missione», di un «invio» del Figlio di Dio, ma già Giovanni parla di un'«incarnazione» del Verbo di Dio – entrambi comunque parlano della missione/incarnazione, non di Dio, del Padre stesso, ma del Figlio suo, dell'incarnazione del suo Verbo. Come comprendere tutto ciò? In questo modo si tagliano tutti i ponti con l'ebraismo, come ritengono alcuni?

Il mio collega di Tubinga Karl-Josef Kuschel ha potuto evidenziare persuasivamente, in un suo ampio studio sulla cristologia della preesistenza intitolato *Geboren vor aller Zeit?* (Generato prima di tutti i secoli?), che le asserzioni paoline sulla missione del Figlio di Dio non presuppongono la preesistenza di Cristo in quanto essere celeste in maniera mitologica, ma devono esse pure venire lette su un orizzonte ebraico, cioè nel contesto della tradizione profetica: «La metafora “missione” (desunta dalla tradizione profetica)» dice Kuschel «esprime inoltre la convinzione che la persona e l'opera di Gesù non siano di origine intrastorica, ma siano interamente debitrice di un'iniziativa di Dio». «Le professioni di fede di Paolo si riferiscono a un'origine, a una provenienza e a una presenza di Cristo da Dio e in Dio, ma non a un'“esistenza” premondana temporalmente isolata. [...] Per Paolo Cristo è la crocifissa Sapienza di Dio in persona, non la Sapienza preesistente personificata».

Lo stesso va detto del vangelo di Giovanni. Anche in questo tardivo quarto vangelo Dio e il suo inviato vengono chiaramente distinti: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Oppure: «Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). No, neppure questo vangelo sviluppa una cristologia metafisico-speculativa – sradicata dal suolo ebraico –; esso contiene invece una cristologia ancora pienamente legata al mondo del giudeo-cristianesimo, nella quale si ha a che fare con una missione e una rivelazione, e l'assunto della preesistenza (inteso in modo non mitologico) acquista un ulteriore rilievo. Tali asserzioni sulla preesistenza però non hanno un valore speculativo, un autonomo significato teologico, bensì una «funzione» strettamente limitata; esse sono al servizio della rivelazione e redenzione di Dio mediante il Figlio inviato: «Giovanni non s'interroga sulla natura e l'essere metafisici del Cristo preesistente; a lui non interessa sapere che prima dell'incarnazione ci sarebbero state due preesistenti persone divine legate tra loro nell'unica natura divina». Che cosa dunque Giovanni intendeva positivamente? «In

primo piano sta la professione di fede: l'uomo Gesù di Nazareth è il Logos di Dio in persona. Egli è tale proprio in quanto uomo mortale; ma lo è soltanto per coloro che sono disposti a credere fiduciosamente che nella sua parola c'è la Parola di Dio, nella sua prassi l'agire di Dio, nel suo cammino la storia di Dio, nella sua croce la compassione di Dio.»

Allora ha senso parlare di «incarnazione» del Figlio di Dio? Certamente: la categoria «incarnazione» è estranea al pensiero ebraico e a quello giudeo-cristiano delle origini; essa proviene dal mondo ellenistico. Eppure anche questa parola può essere intesa correttamente nel contesto ebraico. Tutto infatti diventa falso se a proposito dell'incarnazione ci si fissa sul *punctum mathematicum* o *mysticum* del concepimento (“annunciazione di Maria”) o della nascita di Gesù (“Natale”). Nel contesto della storia dell'ebreo Gesù il modello rappresentativo greco dell'“incarnazione” deve essere in certo modo ricondotto alla terra. Se si fa questo, l'incarnazione – come si è accennato – viene compresa correttamente soltanto nella luce dell'intera vita, della morte e della nuova vita di Gesù.

Che cosa significa allora incarnazione? Significa che in questo uomo hanno preso figura umana la parola, la volontà, l'amore di Dio. In tutto il suo parlare e predicare, nel suo intero comportamento e destino, nella sua intera persona l'uomo Gesù non ha operato affatto come il “concorrente” di Dio (“secondo Dio”). Egli ha piuttosto annunciato, manifestato, rivelato la parola e la volontà dell'unico Dio. Nel contesto ebraico si potrebbe forse osare anche la seguente formulazione: Egli, nel quale, secondo le testimonianze, parola e azione, dottrina e vita, essere e agire coincidono completamente, è, in forma umana, la “parola”, la “volontà”, l'“immagine”, il “Figlio” di Dio. Qui certamente si tratta di un'unità di Gesù con Dio. Ma anche i concili cristologici affermano non una “mescolanza” e un'“associazione”, come temono gli ebrei e i musulmani, ma – come afferma il Nuovo Testamento – un'unità di «trono», di conoscenza, di volontà, di azione di Gesù con Dio, un'unità della rivelazione di Dio con e attraverso Gesù. «Chi vede me» dice il vangelo di Giovanni «vede il Padre» (Gv 14,9).

In questo senso originario Gesù di Nazareth è il Verbo divenuto carne, il Logos di Dio in persona, la Sapienza di Dio in forma umana, e in questo senso anche il cristiano alla fine del secondo millennio può confessare: «Credo in Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, nostro Signore».

III. Il senso della croce e della morte di Cristo

Se si volesse tentare qualcosa come una definizione ideologica della situazione, senza formulare per principio dei giudizi, il Cristo dei cristiani potrebbe essere visto al centro di una croce di coordinate storico-universali, costituita dalle fondamentali figure religiose dell'umanità e dalle religioni da esse ispirate. Che cosa s'intende con questo?

1. Nella croce di coordinate delle religioni universali

In una croce di coordinate si avrebbe, nel quadrante di sinistra, il nome di Buddha, il prototipo, come abbiamo visto, dell'illuminato e del maestro di meditazione: figura-simbolo, dall'India al Giappone, dell'immersione e interiorizzazione spirituale e della rinuncia monastica al mondo nella comunità di un ordine religioso. Il Buddha – figura-guida di una vita secondo l'“ottuplice sentiero”, che porta al superamento del dolore e al Nirvana.

A destra si dovrebbe avere il nome di Confucio, il prototipo del saggio dell'Estremo Oriente, il cui ethos esercita un grande influsso da Pechino a Tokio e da Seul a Taipei, ovunque si sia in grado di leggere i caratteri cinesi. Kung fu-tzu – la figura-simbolo di una morale stabile della famiglia e della società, una morale rinnovata nello spirito e nel rituale di una preistoria ideale, il garante di un ordinamento morale del mondo, figura-guida di una vita nell'armonia dell'uomo con il suo prossimo, dell'uomo con la natura.

Nel quadrante superiore dovrebbe stare il nome di Mosè, dal quale, come tutti gli israeliti, proviene anche Gesù: Mosè – il prototipo del profeta, la titanica figura-simbolo della Torah, del valore assoluto della prescrizione scritta di Dio, che in seguito è stata sempre più ampliata dagli uomini. Mosè – figura-guida, per gli ebrei, di una vita secondo il precetto, la legge di Dio in questo mondo e, proprio per questo, appello a un dominio etico del mondo.

Nel quadrante inferiore sta il nome di Maometto, un profeta interamente nella linea di Mosè e anche di Gesù, il messia, la conclusione, il “sigillo” di conferma di tutti i profeti precedenti. Dal Marocco all'Indonesia, dall'Asia Centrale fino al Corno d'Africa egli è considerato il profeta per eccellenza, la figurasiimbolo di una religione che vuole occupare interamente anche lo spazio della società e, nella conquista del mondo, mira alla costituzione di stati teocratici. Maometto – figura-guida di una vita secondo il Corano, rivelazione originaria e definitiva di Dio sulla via verso il giudizio universale e il paradiso.

Dovrebbe essere evidente quanto siano inconfondibili e non fungibili questi rappresentanti dei tre grandi sistemi delle religioni superiori, che hanno la loro origine in regioni del mondo del tutto diverse:

- del sistema semitico, che ha carattere profetico: Mosè e Maometto,
- del sistema indiano, che ha carattere mistico: Buddha e Krishna,
- del sistema dell'Estremo Oriente, che ha carattere sapienziale: Kung fu-tzu e Lao-tzu.

Qui non si ha a che fare con possibilità più o meno accidentali, ma con i rappresentanti di poche posizioni fondamentali, o meglio: opzioni fondamentali religiose. Qui infatti l'uomo deve scegliere: pur con tutto il rispetto per le altre vie – egli non può percorrerle tutte. Esse sono troppo diverse, anche se oggi, come si spera, possono trovare numerosi punti di contatto e, per qualche aspetto, incontrarsi nella meta nascosta.

Chi sceglie come via della propria vita la sequela di Gesù Cristo – e la fede è una scelta fatta con fiducia assoluta, incrollabile –, sceglie una figura diversa da tutte queste: Gesù Cristo è

- diverso dal mistico che, nello spirito dell'interiorità e della totalità indiana, chiude occhi e orecchi;
- diverso dal saggio illuminato nello spirito dell'armonia e dell'umanità dell'Estremo Oriente;
- diverso dall'annunciatore carismatico della legge e dal condottiero dell'esodo nello spirito di una religiosità semitico-mediorientale della fede e della speranza;
- diverso anche dal profeta e condottiero esperto di cose militari nello spirito di una vittoriosa fede araba nell'unico Dio.

Radicalmente diverso quindi, anzi, per molti quasi terribilmente diverso è questo Cristo se ci ricordiamo della sua immagine, che ci siamo già raffigurata nel confronto con il Buddha sorridente seduto sul fiore di loto: come l'immagine del sofferente per eccellenza.

2. L'immagine del sofferente per eccellenza

Per circa mille anni non si è osato dipingere in modo realistico l'immagine del sofferente. Nei primi secoli si era ancora consapevoli di quale mostruosità, anzi, assurdità il messaggio cristiano annunci al mondo: uno che muore sul patibolo come messia, Cristo, Figlio di Dio. E la croce – il più terribile di tutti gli strumenti di esecuzione e intimidazione – come segno di vita, di salvezza e di vittoria. Qualunque cosa gli studiosi dei simboli, gli psicoterapeuti e gli esoterici oggi vogliano leggere o proiettare nel simbolismo storico-religioso della croce, la croce di Cristo fu anzitutto un brutale fatto storico (perciò anche Ponzio Pilato entrò nel Credo) e non aveva niente, proprio niente a che fare con la vita, la totalità e la vera umanità. Proprio un cittadino di due mondi, di quello ebraico e di quello ellenistico, come l'apostolo Paolo era cosciente di quello che pretendeva dai suoi contemporanei con la sua «parola della croce»: per i greci «una follia» e per gli ebrei «uno scandalo». Analoga, ovviamente e a maggior ragione, era la reazione nella Roma dei Cesari: ciò che veniva detto di questo Nazareno doveva suonare come un cattivo scherzo, uno stupido messaggio degno di un asino, e in un senso del tutto letterale. Infatti, esattamente questo significa la prima rappresentazione figurata del Crocifisso a noi

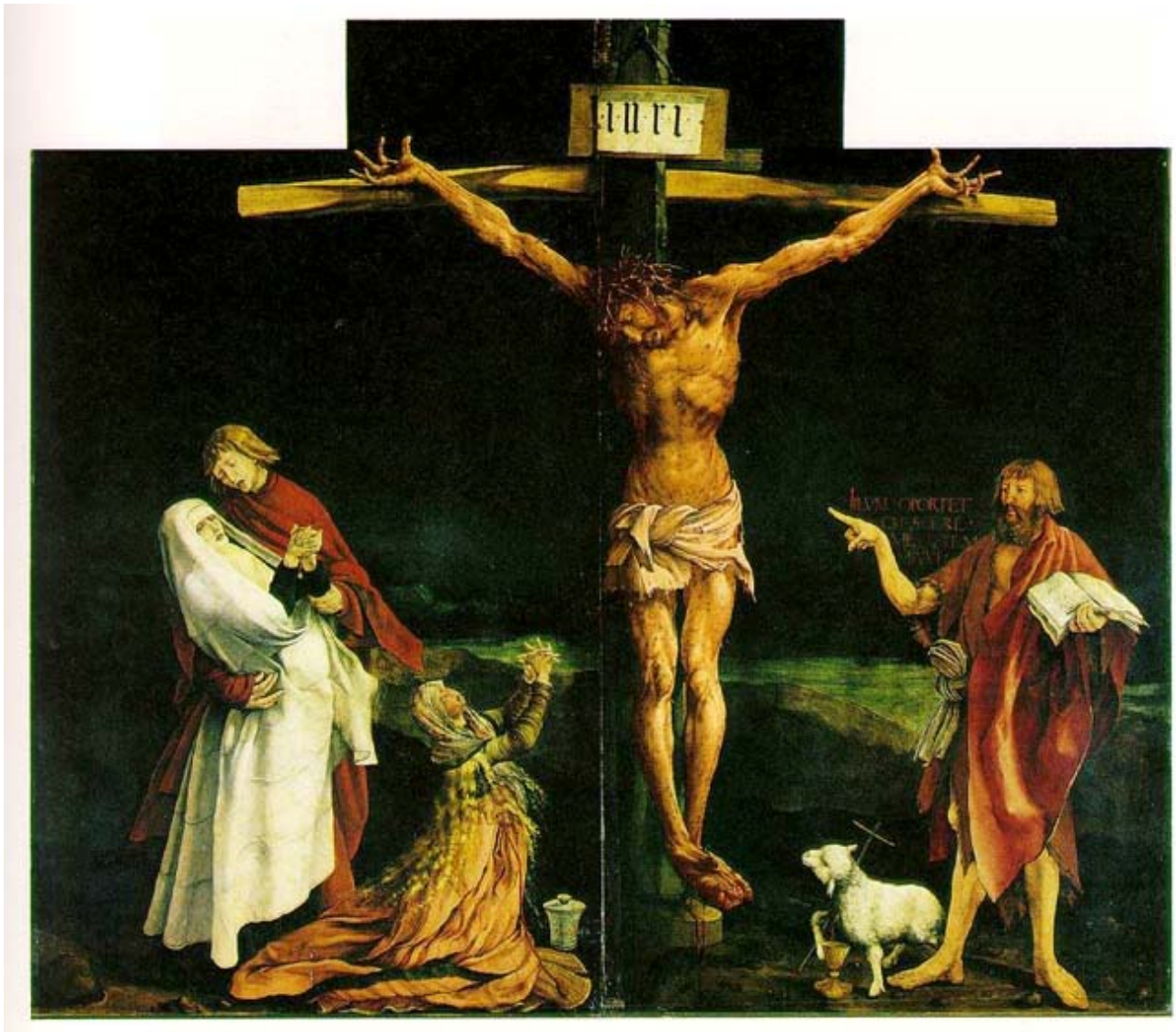
nota: una caricatura che qualcuno, nel secolo III, ha inciso su una parete del Palatino, la residenza dell'imperatore a Roma. Essa rappresenta il sofferente in croce, ma con una testa d'asino e, sotto, la scritta: «Alessimeno adora il suo Dio».

Non può perciò stupire che nei primi tre secoli del cristianesimo si diano sì rappresentazioni che raffigurano Cristo come, per esempio, il buon pastore, un giovane imberbe, ma nessuna rappresentazione del Crocifisso, e che soltanto dopo la svolta costantiniana la croce venga usata come simbolo e tema figurativo, anzitutto sui sarcofagi. Le più antiche rappresentazioni della crocifissione tramandateci risalgono al V secolo: una su una tavoletta d'avorio conservata nel British Museum, e l'altra su una porta di legno della basilica romana di Santa Sabina. Ma in entrambe viene evitata ogni espressione di sofferenza; Cristo vi appare nell'atteggiamento del vincitore o dell'orante. Anche nell'alto medioevo e nel romanico la rappresentazione di Cristo è improntata a timore e rispetto; la corona regale non orna soltanto il giudice del mondo, ma anche il Signore in croce, benché ora si osi rappresentarlo sempre più in grandi sculture.

Soltanto nell'alto gotico e nel primo rinascimento la figura di Cristo torna a perdere la sua severità ieratica a favore di una nobile umanità. Sotto l'influsso della mistica della passione di un Bernardo di Clairvaux e di un Francesco d'Assisi viene ora accentuata la sofferenza di Cristo. Ma soltanto il tardo gotico fa della sofferenza del Crocifisso il tema dominante. E mentre nel Beato Angelico, il frate domenicano fiorentino del primo rinascimento italiano, Cristo soffre ancora in silenziosa bellezza, a nord delle Alpi il sofferente viene ora sempre più rappresentato nello stile del crudo realismo, con la corona di spine sul capo. E mentre l'alto rinascimento italiano, influenzato filosoficamente dal neoplatonismo e rappresentato socialmente dai ceti superiori, concepisce Cristo come il prototipo dell'uomo ideale, il tardo gotico tedesco, che risente dei travagli religiosi del singolo e dei rivolgimenti sociali, lo rappresenta invece come l'Uomo dei dolori vilipeso, torturato, morente.

Ma nessuna delle impressionanti rappresentazioni del Crocifisso di quel tempo potrebbe superare quella dipinta da un artista che è rimasto fino a oggi una personalità sconosciuta e il cui vero nome è stato scoperto soltanto nel secolo XX: la Crocifissione di Mathis Gothardt-Neithardt, detto Matthias Grünewald (ca. 1470-1528). Alla vigilia della Riforma del 1512-1515, in un tempo in cui la Germania è stata particolarmente ricca di pittori, nel polittico di Isenheim, un gigantesco "libro" di predicazione, che può essere "sfogliato" sull'altare, Grünewald ha dato figura pittorica a importanti enunciazioni del Simbolo apostolico. La *Crocifissione di Gesù*, in certo modo, è stata da lui dipinta per i giorni feriali, quando il "libro" rimaneva chiuso. Essa è di una potenza sconvolgente, così che il Crocifisso di Grünewald è diventato la quintessenza del dolore sconfinato per eccellenza.

Questa rappresentazione della Passione conosce soltanto quattro figure di contorno: a destra, sotto la croce, Giovanni Battista, immobile, quasi impassibile, che con l'indice imperiosamente proteso indica colui che soffre (una sorta di cristocentrismo dipinto – motivo per cui proprio questa immagine ornava lo studio di Karl Barth, per il quale era certamente meno importante il piccolo innocente agnello bianco, destinato al sacrificio, che sta ai piedi del Battista con la croce d'oro, e il cui sangue sgorga nel calice della Cena – simbolo del sacramento).



A sinistra della croce la madre di Gesù con il volto pallido, impietrito, e il vestito chiaro, che protende le mani imploranti verso il figlio in un atteggiamento vicino all'impotenza, ed è sostenuta soltanto dal discepolo prediletto, partecipe del dolore e vestito di rosso. Infine, davanti alla croce, in ginocchio, con vestiti e colori sontuosi, lunghi capelli biondi e mani protese, Maria di Magdala, figura-simbolo della lotta disperata del singolo con Dio, provocata da questo fallimento.

Accanto a queste poche figure di contorno risalta ancora di più il Cristo ingrandito: le dita spasmodicamente divaricate e deformi – forse il particolare più doloroso in questo Uomo dei dolori –, le mani trafitte, come i piedi, da chiodi grossissimi. Tutto il suo corpo deformato, pieno di ferite, pende pesante. Il suo capo, ulteriormente tormentato da una corona di spine, è ripiegato sul petto. Le labbra, dopo il grido per l'abbandono da parte di Dio, sono aperte, esangui e irrigidite. Una straordinaria predica sulla Passione sia per persone istruite sia per analfabeti.

«Basta! Troppo dolore», con questo pensiero alcuni contemporanei, nel museo Unterlinden di Colmar, volgeranno lo sguardo impauriti, addirittura sconvolti, da questo ritratto della tortura e dell'ignominia. «Si può esagerare anche il dolore...» Eppure, niente di questo quadro è esagerato, e chi parla così non sa chi, al tempo di

Grünewald, nel convento di Isenheim, ha pregato davanti a questo Crocifisso: non soltanto i canonici, dagli stalli del coro, insieme al personale del convento, ma, separati per il pericolo di contatto e di contagio, i più poveri dei poveri. Tormentati, oppressi, sfigurati, essi, attraverso le sbarre, guardavano, sopra la testa del sacerdote, al loro Signore sofferente. Erano lebbrosi, gente colpita dalla peste, dal “dolore bruciante”, dalla “sete terribile”, le cui deformazioni nel volto, nelle dita, nella pelle e nelle ossa non erano diverse da quelle del Cristo di Grünewald. Essi pregavano davanti a questo Crocifisso. Gli appestati, ancora nel basso medioevo, venivano spietatamente esclusi dal consorzio umano, spesso diseredati e persino dichiarati morti. Già intorno al 1200 si contavano in Europa circa ventimila lebbrosari per l’isolamento a vita dei lebbrosi; uno di tali lebbrosari era annesso al convento degli antoniti di Isenheim, nella chiesa del cui ospedale si trovava un tempo l’altare di Grünewald.

«Ma tutto ciò sta alle nostre spalle, non è altro che devoto, orripilante medioevo» esclamano gli uomini di oggi, che hanno voltato le spalle al Crocifisso. «Già la Riforma ha bandito le immagini e spesso persino la croce nelle chiese, cosa che a maggior ragione ha fatto anche il nostro ottimistico illuminismo. Lei sa meglio di noi quante assurdità sono state compiute nella chiesa – fino ai nostri giorni – nel nome della croce.»

Sì, per quanto la cosa sia triste, non posso replicare: purtroppo proprio questa che è la realtà più profonda e forte nel cristianesimo è stata sempre più screditata da quei “pii” che, come ironizzava Nietzsche, figlio di pastori, «se ne stanno neri neri a biascicar preghiere davanti alla stufa» e, curvi, «strisciano verso la croce», poiché, divenuti vecchi e freddi, hanno perduto ogni «ardire mattutino».

Infatti, nell’uso linguistico odierno, «strisciare verso la croce» significa qualcosa come farsi piccolo, non avere fiducia in se stessi, arrendersi, piegare la testa in silenzio, sottomettersi. E «portare la propria croce» significa rassegnarsi, umiliarsi, nascondersi, non fiatare... La croce, un segno per deboli e codardi proprio nella chiesa, dove parecchi gerarchi con croce preziosa sul petto tentano di giustificare quale «croce voluta da Dio» sia la repressione causata da essi stessi (come nel caso del celibato e della discriminazione delle donne) sia ogni sorta di colpi del destino, e persino i figli non desiderati.

Ma sequela della croce significa tutto questo? No, proprio no. La sequela della croce, va detto con decisione, non significa, secondo il Nuovo Testamento, una minorità accettata, e neppure semplicemente un’adorazione cultuale o un’immersione mistica, non significa un ritrovamento simbolico-esoterico di sé mediante una presa di coscienza dell’inconscio e neppure una letterale imitazione etica della vita di Gesù, che non può essere imitata. Sequela della croce non significa prendere su di sé la croce di Cristo, ma semplicemente la croce della propria vita, che nessuno conosce meglio dell’interessato stesso e, ovviamente, implica anche «l’accettazione di se stessi» (Romano Guardini) e della propria «ombra» (C.G. Jung). Sequela della croce significa percorrere la propria via nel rischio della propria situazione e nell’incertezza del futuro – certo secondo l’indicazione di colui che ci ha preceduto in questo cammino e al quale accenna il dito di Giovanni.

Ora non si può qui saltare, come nel nostro Credo (o anche nell’altare di Isenheim),

dal Natale al Venerdì Santo trascurando l'intera vita pubblica di Gesù, la sua predicazione e la sua condotta. Il Credo della tradizione – e, tra i contemporanei, ne sentono maggiormente la mancanza proprio i cristiani più consapevoli – non dice una sola parola sul messaggio e la vita di Gesù. Ma per capire perché Gesù di Nazareth dovette morire, occorre comprendere come egli è vissuto. Per capire perché egli dovette morire di questa morte, bisogna aver capito qualcosa del tempo in cui egli è vissuto. Per intuire perché dovette morire così presto, ci si deve fare un'idea di chi fu, per che cosa si impegnò e contro chi parlò e lottò. Non si capisce correttamente Gesù se non si tiene presente la situazione politico-sociale-religiosa del suo tempo.

3. *Un rivoluzionario politico?*

Per quanto si discuta tra gli studiosi ebrei e cristiani – su questo punto esiste un consenso: Gesù non era un uomo dell'establishment ebraico. Non era un sadduceo, un sacerdote o un teologo. Era un “laico”. Egli non si collocava nella classe dominante e mai si è presentato come un conformista, un apologeta dello *status quo* o un difensore della quiete e dell'ordine. Il teologo cristiano non può non concordare con lo studioso ebreo di Gesù, Joseph Klausner, quando dice: «Gesù e i suoi discepoli, che appartenevano ai ceti popolari e non alla classe ricca e dominante, erano stati poco influenzati dai sadducei [...] Gesù, il carpentiere di Galilea e figlio di un carpentiere, e i semplici pescatori della sua cerchia [...] [erano] altrettanto lontani dal sadduceismo quanto quei sacerdoti aristocratici dal popolo semplice. Il solo fatto che i sadducei negassero la resurrezione dei morti e non sviluppassero più l'idea messianica deve aver tenuti lontani da loro sia Gesù sia i suoi discepoli».

S'impone tuttavia l'importante domanda: era allora un rivoluzionario politico, come sostiene un primo gruppo di studiosi ebrei? Ora i vangeli ci mostrano indubbiamente un Gesù molto lucido, risoluto, inflessibile e, se necessario, anche combattivo e polemico, in ogni caso senza paura. Anzi, egli sarebbe venuto per gettare il fuoco sulla terra. Non si dovrebbe avere nessuna paura di fronte a coloro che possono uccidere il corpo ma non sono in grado di fare nient'altro. Incombe un tempo della spada, un tempo di grandissima indigenza e di pericolo. Ma è anche chiaro che Gesù non era un predicatore di violenza. Al problema dell'uso della forza nel Discorso della montagna viene data una risposta negativa su tutta la linea. Al momento del proprio arresto poi Gesù dice anche: «Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada» (Mt 26,52). Gesù stesso, al momento dell'arresto, era disarmato, indifeso, inerme. E perciò anche i discepoli, che come gruppo di congiurati politici sarebbero stati indubbiamente arrestati insieme a lui, vengono lasciati indisturbati.

Ma: «Che cosa dire della purificazione del tempio, che talvolta viene persino interpretata come un'occupazione del tempio?». Gesù aveva certamente il coraggio della provocazione simbolica. Il Nazareno non era affatto così delicato e dolce come amavano dipingerlo i “Nazareni” del secolo XIX – che non erano dei Grünewald. Ma, stando alle fonti, non si può parlare di un'occupazione del tempio; sarebbe subito intervenuta anche la coorte romana della fortezza Antonia; e la storia della Passione

avrebbe preso un altro corso. No, le fonti riferiscono di una cacciata di mercanti e cambiavalute: un intervento carico di simbolismo, una provocazione profetica, che equivale a una presa di posizione dimostrativa: contro il mercato e i connessi guadagni dei gerarchi e dei profittatori, in favore della santità del luogo, che deve essere un luogo di preghiera. È possibile che questo gesto fosse associato a una parola minacciosa sulla distruzione del tempio e sulla sua riedificazione in questo tempo finale. Una tale provocazione religiosa doveva indubbiamente indignare in maniera violenta la gerarchia clericale e forse anche quelle cerchie della popolazione urbana economicamente interessate all'afflusso dei pellegrini e al sempre maggiore sfruttamento del tempio. Essa ha evidentemente avuto un ruolo importante, anche se non esclusivo, nella successiva condanna del Nazareno.

Ma ancora una volta: non si può parlare di una rivoluzione sionistico-messianica, come suppongono alcuni studiosi ebrei:

- Ha forse Gesù incitato al boicottaggio delle tasse? No, certamente. «Date a Cesare quel che è di Cesare» (Mt 22,21), suona la sua risposta, che non è un invito a non pagare le tasse. Naturalmente essa dice anche: non date a Cesare quel che è di Dio. Come la moneta appartiene all'imperatore, così l'uomo appartiene a Dio.

- Ha proclamato Gesù una guerra di liberazione nazionale? No: com'è noto, egli accettava gli inviti a pranzo dai peggiori collaborazionisti della potenza occupante, e a volte portava come esempio il nemico samaritano, odiato quasi più dei pagani.

- Ha propagandato Gesù la lotta di classe? E come? Egli non divideva gli uomini in amici e nemici, come facevano molti militanti del suo tempo.

- Ha abolito Gesù la legge per amore della rivoluzione? No, voleva aiutare, guarire chiunque egli, guaritore carismatico, potesse guarire. No, nessuna felicità imposta al popolo secondo la volontà dei singoli attivisti. Prima di tutto il regno di Dio, e tutto il resto sarà dato in più.

Il messaggio del regno di Dio, predicato da Gesù, non culminava dunque nell'appello a ottenere con la violenza un futuro migliore: chi pone mano alla spada, perirà di spada. Il suo messaggio propone una rinuncia alla violenza: non resistere al male; fare del bene a quanti ci odiano; benedire quanti ci maledicono; pregare per coloro che ci perseguitano, e liberare dai loro demoni coloro che sono tormentati, angosciati, bloccati, malati psicosomaticamente. In questo senso fu un "rivoluzionario", le cui sfide erano in fondo più radicali di quelle dei rivoluzionari politici e superavano l'alternativa tra ordine stabilito e rivoluzione sociopolitica. Rettamente compreso, nella sua bontà praticata Gesù era dunque più rivoluzionario dei rivoluzionari:

- Guarire e consolare invece di offendere e ferire.
- Perdono incondizionato invece di ritorsione.
- Disponibilità a soffrire invece che uso della forza.
- Esaltazione degli operatori di pace invece che canti di odio e di vendetta.
- Amore verso i nemici invece del loro annientamento.

«Ora però» si impone qui la domanda «ciò non significa che Gesù fu il rappresentante di una religiosità ostile al mondo, anzi di un ascetismo monastico?» La domanda deve trovare una risposta di fronte al fatto che, a questo riguardo, degli pseudoscienziati hanno ripetutamente proposto folli speculazioni.

4. Un asceta e monaco?

Che al tempo di Gesù esistessero dei monaci ebrei, e precisamente nel monastero di Qumran sul Mar Morto, lo si sa soltanto dalla metà del nostro secolo. Che ci fossero dei “pii” (in aramaico *chasidijà* e in ebraico *chasidim*), ora detti “esseni”, che vivevano nei villaggi (e in alcuni casi anche nelle città), isolati dal mondo, è invece noto fin dai tempi dello storico Flavio Giuseppe. Nella fase iniziale degli studi su Qumran si è voluto continuamente trovare dei legami tra Qumran e Giovanni Battista (che sono possibili), ma anche tra Qumran e Gesù, ipotesi che tuttavia si è rivelata sempre più implausibile. Né la comunità di Qumran né il movimento degli esseni vengono mai anche solo menzionati negli scritti neotestamentari, come viceversa negli scritti qumranici (la cui pubblicazione è stata rinviata da specialisti gelosi e meschini, ma non impedita, come è stato affermato da un’approssimativa inchiesta giornalistica, a causa di nuovi testi pericolosi) non si trova mai menzionato il nome di Gesù.

Fu già Albert Schweitzer, il grande erudito e in seguito “medico della foresta vergine”, a richiamare ancora al suo tempo, in qualità di teologo scientifico, contro la borghese teologia liberale, l’attenzione sul fatto che i vangeli non presentano Gesù come un fenomeno integrato socialmente. Durante la sua attività pubblica Gesù condusse sempre una vita itinerante; per la sua famiglia egli era piuttosto un “esaltato” che la madre e i fratelli volevano riportare a casa. Gesù visse manifestamente da celibe, il che ha continuamente indotto la fantasia di romanzieri, registi cinematografici e compositori di musical a elaborare poco interessanti ipotesi inverificabili.

Gesù fu quindi un membro o un simpatizzante di questa comunità monastica? No, Gesù non fu un religioso dalla sublime spiritualità o un monaco ascetico. Che cosa lo distingue? Molte cose:

- Gesù non è vissuto separato dal mondo: egli ha operato alla luce del sole, nei villaggi e nelle città, in mezzo alla gente. Ha avuto contatti, causando così scandalo, anche con persone socialmente compromesse, con gli “impuri” secondo la legge e i proscritti da Qumran, ma anche con i lebbrosi. Più importante di tutte le prescrizioni relative alla purezza esteriore era per lui, con tutta evidenza, la purezza del cuore.

- A differenza dei monaci di Qumran Gesù non ha predicato una divisione dell’umanità: una ripartizione degli uomini in figli della luce e figli delle tenebre, in buoni e cattivi – e precisamente fin dall’inizio e per principio – non fu la sua causa. Ognuno deve convertirsi, ma ognuno può anche convertirsi; a tutti viene offerto il perdono, per tutti è possibile un nuovo inizio.

- Gesù non è vissuto in modo ascetico, non è stato uno zelatore della legge come i monaci di Qumran: egli non ha chiesto la rinuncia per la rinuncia né particolari prestazioni ascetiche. Ha piuttosto preso parte alla vita degli uomini, mangiando e bevendo con i suoi e lasciandosi invitare a tavola. Messo a confronto con il Battista, egli si vide mossa l’accusa di essere un mangione e un beone. Non con il battesimo, ma con la Cena prima del suo arresto egli è rimasto impresso in maniera indelebile

nella mente dei suoi discepoli. Il matrimonio però, lungi dall'essere qualcosa di impuro, era per lui volontà del Creatore. La sua rinuncia al matrimonio era volontaria, e a nessuno egli ha imposto una legge del celibato. Neppure la rinuncia a ogni possesso materiale era (se non si voleva seguirlo per le strade del paese) assolutamente necessaria per la sequela.

- Gesù non ha imposto nessuna regola religiosa: ha invece rovesciato l'ordine gerarchico allora come oggi normale negli ordini religiosi; gli ultimi devono essere i primi, e i primi devono essere i servi di tutti. La subordinazione deve avvenire reciprocamente, nel servizio comune. E a tal fine non c'è bisogno di un noviziato, di promesse, voti, giuramenti di fedeltà. Gesù non richiedeva esercizi di pietà regolari, lunghe preghiere, un vestito particolare, bagni rituali. Quello che lo caratterizza è una superiorità alla regola, una naturalezza, una spontaneità e una libertà imperdonabili a Qumran. Il pregare instancabilmente non significa per lui l'ora canonica o un'interminabile celebrazione liturgica, bensì il continuo atteggiamento orante dell'uomo, che in ogni momento si attende tutto da Dio, e che certo ha anche tempo per Dio.

Ora però che cosa resta – per allora, per oggi? Risposta: il Gesù della storia sta anche in una croce di coordinate interne all'ebraismo, che rappresentano diverse opzioni, importanti ancora oggi: se Gesù non voleva votarsi all'establishment, d'altra parte non propugnava neppure il radicalismo politico di una rivoluzione violenta, se in ultima analisi egli non ha nemmeno predicato un apolitico radicalismo del disimpegno religioso, non si rivolse allora a una quarta opzione interna all'ebraismo: all'opzione del compromesso morale, all'armonizzazione delle esigenze della legge con quelle della vita di tutti i giorni? Questo era allora il progetto di vita del fariseismo. Di qui la domanda: Gesù è stato quindi qualcosa di simile a un fariseo?

5. Un pio fariseo?

Sento comunque il contemporaneo, e in verità non soltanto l'ebreo: «Oggi sappiamo che nei vangeli i farisei non sempre sono presentati in maniera obiettiva. La loro immagine è deformata a priori dal conflitto esplosivo proprio tra essi e la giovane comunità cristiana. Essi erano anche gli unici rappresentanti dell'ebraismo ufficiale rimasti a Gerusalemme dopo la distruzione del tempio e dell'intera città. Ora erano i principali avversari della giovane comunità cristiana, capro espiatorio per molte cose». Esatto. Oggi si può trovare anche nei documenti ecclesiastici l'esigenza di un nuovo modo di considerare i farisei: i farisei fondamentalmente avevano a cuore l'attualizzazione della Torah come parola di Dio vincolante per il presente; erano persone che con grande serietà si preoccupavano della causa di Dio e ravvisavano nella "gioia della legge" il loro atteggiamento fondamentale.

Il nome "farisei" significa "separati". E questi "separati" in concreto volevano due cose: prendere assolutamente sul serio e osservare meticolosamente i comandamenti di Dio. Anzi, muovendo dalla convinzione che Israele fosse un «regno di sacerdoti e un popolo santo» (Es 19,6), essi volevano di loro iniziativa rispettare in modo rigoroso le prescrizioni sulla purezza (e anche, in particolare, le prescrizioni sulle

decime), che secondo la legge erano vincolanti solo per i sacerdoti. Insieme però essi, in quanto uomini (nel movimento farisaico le donne non svolgevano alcun ruolo) vicini al popolo in modo del tutto diverso dai sacerdoti del tempio, volevano rendere viva la legge nel quotidiano mediante un intelligente adattamento al presente. Volevano alleggerire la coscienza degli uomini e dare loro sicurezza; volevano stabilire esattamente fin dove è possibile arrivare senza peccare.

E Gesù? Non ha molto in comune proprio con i farisei? Bisognerebbe discutere in modo articolato il rapporto di Gesù con il fariseismo, cosa che ho fatto nel libro sull'ebraismo. Gli interpreti cristiani di Gesù hanno troppo ignorato o tendenziosamente trascurato, a spese dell'ebraismo, gli elementi comuni a Gesù e ai farisei. Gesù inoltre, come i farisei, viveva in mezzo al popolo; come loro, operava, discuteva e insegnava nelle sinagoghe. Gesù era in contatto con i farisei e, secondo Luca, sedeva anche a tavola con loro. Anzi, secondo alcuni autori ebrei e cristiani, si possono riscontrare paralleli e analogie rabbinici per la maggior parte dei versetti del Discorso della montagna. Nessuna meraviglia, quindi, che la maggior parte degli interpreti ebrei veda il Nazareno vicino ai farisei. In effetti, come per i farisei, anche per Gesù l'autorità di Mosè non era messa in questione. Non si sarebbe mai dovuto contestare il fatto che neppure lui voleva abolire, superare la Torah; egli voleva piuttosto «portarla a compimento» (Mt 5,17).

Ma si noti: “portare a compimento” – è quanto risulta dai passi del Discorso della montagna successivi a questa espressione –, “portare a compimento” significa per Gesù approfondire, concentrare e radicalizzare la legge di Dio: a partire dalla sua dimensione più profonda, cioè dall'intenzione fondamentale di Dio. Secondo la convinzione di Gesù, niente può essere dedotto dalla legge o introdotto in essa che contraddica questa intenzione fondamentale, cioè la volontà di Dio – che ha come obiettivo il bene dell'uomo. Naturalmente ciò si riferisce in particolare alla parte halakica della Torah, che con le sue parole, precetti e disposizioni giuridiche dovrebbe costituire appena un quinto del Pentateuco. “Portare a compimento” in concreto significa:

- approfondire la legge prendendo risolutamente sul serio la volontà di Dio espressa nella legge;
- concentrare la legge legando tra loro amore di Dio e amore del prossimo;
- radicalizzare la legge estendendo l'amore del prossimo, oltre che ai membri del proprio popolo, anche ai nemici. E come? Con il perdono senza limiti, con la rinuncia al potere e al diritto senza contraccambio, con un servizio senza superiorità e subordinazione.

Per quanto riguarda i paralleli e le analogie rabbinici del Discorso della montagna (e della predicazione di Gesù in generale), potrebbe avere ragione lo studioso ebreo Pinchas Lapidè quando rileva che, rispetto ai paralleli ebraici, il Discorso della montagna sarebbe altrettanto diverso quanto l'edificio rispetto alle pietre di un cava con le quali è stato costruito. Soltanto così si spiega l'enorme forza del messaggio, che continuamente procura motivi di imbarazzo agli stessi cristiani e ha potuto ispirare anche persone di contesti culturali totalmente diversi, come il Mahatma Gandhi. Ora è diverso se tre dozzine di sentenze di tre dozzine di rabbini diversi si possono documentare in tre dozzine di passi del Talmud o se invece si trovano

soltanto in uno e, in esso, in maniera concentrata. Quindi inconfondibili non sono le singole affermazioni di Gesù, ma il suo messaggio nel suo insieme. E il problema non è se l'amore di Dio e l'amore del prossimo si trovino già nella Bibbia ebraica (è innegabile che vi si trovino), ma quale rilievo essi abbiano nella predicazione dei rabbini di Nazareth, quale importanza vi venga loro attribuita e quali conseguenze ne vengano tratte.

In altre parole, neppure la minima critica nei confronti dei farisei "in sé" e delle loro virtù autentiche. Il fariseo citato da Gesù nella celebre parabola (Lc 18,9-14), non è affatto un ipocrita. Egli è una persona perfettamente onesta e pia. Era convinto di aver fatto tutto quello che la legge gli richiedeva. I farisei praticavano una morale esemplare e godevano una corrispondente reputazione presso coloro che non si spingevano tanto oltre. Che cosa si può quindi dire contro di essi?

Ma ancora una volta: Gesù era allora semplicemente un fariseo pio, «liberale»? Risposta: nel dettaglio della vita quotidiana le somiglianze sono innegabili, ma nel suo intero atteggiamento religioso di fondo Gesù era diverso. Nessun orgoglio per le proprie opere, per la propria giustizia, nessun disprezzo per il popolo comune ignaro della legge (*'am ha-arez*). Nessuna separazione rispetto agli impuri e ai peccatori, nessuna severa dottrina della retribuzione. Che cosa allora? Fiducia soltanto nella grazia e misericordia di Dio: «Signore, abbi pietà di me peccatore» (Lc 18,13). Il povero pubblicano, che non ha opere da far valere davanti a Dio, viene lodato per la sua fiducia senza riserve, e non il fariseo. Giustificazione del peccatore – in virtù della sua fede.

No, in base alle fonti autentiche non si può fare a meno di constatare: Gesù non era affatto un tipico fariseo col «piacere del comandamento» e dell'interpretazione casuistica. Non si dovrebbero mettere a confronto singole proposizioni staccate dal contesto; si dovrebbero leggere i testi nei loro contesti. E allora si può constatare come tutti i vangeli attestino in piena consonanza che i 613 precetti e divieti della legge, così importanti per i farisei, non erano quello che Gesù si proponeva di inculcare. Mai invita i suoi discepoli allo studio della Torah. Mai vuole, come i farisei, erigere, mediante norme esecutive, una «siepe attorno alla legge», una difesa per garantire l'osservanza dei precetti. Mai vuole, come i farisei, estendere gli ideali della purezza e della santità, propri dei sacerdoti del tempio, ai laici e alla loro vita quotidiana.

Insomma, l'atteggiamento di fondo, la tendenza complessiva è diversa: rispetto a tutti i farisei Gesù è di una disinvoltura e di un lassismo sorprendenti. L'intera morale non verrebbe minata se si solidarizza in questo modo con gli impuri e i peccatori, e anzi ci si siede a tavola con essi, se il figlio perduto e dissipatore viene in fondo accolto dal padre meglio del figlio bravo rimastogli sempre vicino, se anzi il pubblicano se la cava davanti a Dio meglio del pio fariseo, che non è come gli altri uomini, impostore e adultero? Pur con tutta la simpatia che nutro per l'ebraismo rabbinico, devo dire che nulla può fare velo su questo punto, ma si deve tenere obiettivamente conto della differenza.

6. *Non le solite controversie di scuola, ma confronto e conflitto*

La maggior parte degli studiosi ebrei e cristiani concorda oggi nella constatazione che a Gesù, il «grande osservatore e critico della spiritualità farisaica», non interessava l'osservanza della Torah per se stessa, ma il bene dell'uomo concreto. Il suo atteggiamento più libero nei confronti della legge e i suoi rapporti con le persone che ignoravano e non rispettavano la legge, ebbero come conseguenza scontri molto seri. Questa è la chiara immagine complessiva che ci trasmettono le fonti autentiche, i vangeli: non soltanto con la sua critica al tempio, ma anche con la sua diversa interpretazione della legge, anzi, con il suo intero atteggiamento di fondo Gesù ha provocato in concreto scandalo e contrasti. Ciò concerne soprattutto tre ordini di problemi che nell'ebraismo sono importanti ancora oggi:

- le prescrizioni sulla purezza,
- le prescrizioni sul digiuno e
- il sabato.

Tale distinzione favorisce il dialogo ebraico-cristiano? Io credo che più di ogni altra cosa lo favoriscano la simpatia, uno studio profondo e l'onestà intellettuale. Infatti, come cristiano ecumenico io mi oppongo appassionatamente all'isolamento cristiano di Gesù rispetto al suo retroterra ebraico. Per converso però si può sperare che anche gli ebrei ecumenici si opporranno a un livellamento intraebraico del messaggio di Gesù – così a lungo rifiutato nell'ebraismo. Da un punto di vista storico è davvero sufficiente definire Gesù un grande fariseo, che aveva un suo «patrimonio particolare», come altri grandi farisei? Si può, per amore dell'amicizia ebraico-cristiana, ridurre il conflitto provocato da Gesù, conclusosi con la sua morte, al livello delle consuete controversie interpretative interne alle scuole farisaiche? Gesù di Nazareth – morto per controversie di scuola? In ogni caso fu il Nazareno e nessuno degli altri rabbini «liberali» a essere trascinato in un conflitto conclusosi con la sua morte.

«Ma» si chiede a questo punto qualche contemporaneo «nei conflitti interni a questa croce di coordinate non si tratta sempre del piano orizzontale? Dove sta qui la verticale? Dove, nella vicenda di Gesù, entra in gioco Dio stesso?» Ora, stando alle fonti, questi conflitti hanno costantemente sollevato l'interrogativo: «Con quale diritto, con quale autorità parli, fai queste cose?». Questo interrogativo non può essere aggirato, deve invece venire messo esplicitamente a tema. Esso resta un interrogativo ineludibile:

7. *In nome di chi?*

Che cosa pensate di lui? Chi è? Uno dei profeti? O di più? Questo interrogativo percorre già i vangeli come un filo conduttore. Ma anche certi teologi cristiani conservatori oggi ammettono che Gesù ha annunciato, non se stesso, ma il regno di Dio: «Venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà» (Mt 6,10). Egli non ha posto il proprio ruolo, la propria persona e dignità al centro della propria predicazione.

Ciò vale anche, in particolare, per il titolo messianico. Secondo i vangeli sinottici

Gesù non si è mai attribuito il nome di messia o un altro titolo messianico (a eccezione forse del polisenso “Figlio dell’Uomo”). Su questo esiste oggi un’ampia convergenza tra gli studiosi cristiani e quelli ebrei. Anche il più antico degli evangelisti, Marco, tratta la messianità di Gesù come un mistero che rimane nascosto fin quando non verrà manifestato sotto la croce e proclamato dopo la Pasqua. Perché? Soltanto alla luce dell’esperienza pasquale si poté vedere l’intera tradizione-Gesù in una luce messianica e, quindi, inserire l’esplicita confessione messianica dello stesso Gesù nel racconto della sua storia. La predicazione e la prassi di Gesù non hanno comunque corrisposto alle così diverse, contrastanti e per lo più teopolitiche attese ebraiche del messia (anche la maggior parte dei rabbini attendeva un messia trionfatore).

Ora proprio perché Gesù non può essere adeguatamente “compreso” con nessuno dei titoli correnti, proprio perché non si tratta di dire sì o no a una determinata dignità, a un determinato ufficio o anche a un determinato dogma, rito o legge, non può non imporsi la domanda che già si era imposta ai primi discepoli: chi può essere stato in realtà? Questo grande interrogativo sul mistero della sua persona resta fino a oggi. E proprio il fatto che siano stati evitati tutti i “titoli” rende ancora più fitto l’enigma.

Questo enigma s’impone in maniera particolare di fronte alla morte violenta di Gesù. Ora la morte di Gesù non è disgiungibile dal problema del suo messaggio e della sua persona. Qui era apparso un uomo che, incurante della gerarchia e dei suoi esperti, è passato sopra, in parole e opere, ai tabù culturali, alle consuetudini relative al digiuno e in particolare alle esigenze proprie del precetto sabbatico, che già allora veniva praticamente considerato il “precetto principale”. E se anche ciò viene contestato da alcuni studiosi ebrei, questo Gesù, secondo i vangeli, nella massima libertà verso la dottrina e la prassi dominante, che era la dottrina e la prassi dei ceti dominanti, si è arrogato un’autorità che fa dire agli scribi: «Come può quest’uomo parlare così? Egli bestemmia Dio» (Mc 2,7). Ma è vero che Gesù bestemiava Dio?

Dalle testimonianze risulta, in maniera concorde, il contrario: l’ebreo Gesù ha parlato in base a un’esperienza, a un legame, anzi a un’immediatezza con Dio non comuni per un profeta. Ha agito in forza di una libertà, una veracità e una bontà non comuni se, nello scontro con i ceti dominanti, annuncia la sovranità e la volontà di Dio e semplicemente non accetta i rapporti di dominio tra gli uomini:

- se è disponibile per tutti i gruppi,
- se non vuole che, nel matrimonio, le donne (numerose tra i suoi discepoli) siano abbandonate all’arbitrio degli uomini,
- se protegge i bambini di fronte agli adulti, i poveri di fronte ai ricchi, e in generale tutti i piccoli di fronte ai grandi,
- se egli si impegna persino a favore delle persone di fede religiosa diversa, dei politicamente compromessi, dei moralmente falliti, degli sfruttati sessualmente, anzi, anche dei lebbrosi e degli emarginati dalla società, e forse persino concede – massimo della presunzione – il perdono ai «peccatori», cosa possibile soltanto al sommo sacerdote nel giorno dell’espiazione.

Ma, cosa sorprendente: Gesù non giustifica mai la propria pretesa. Anzi, nella discussione sulla sua autorità egli si rifiuta esplicitamente di dare una giustificazione.

Si arroga questa autorità, agisce in forza di essa senza richiamarsi, con il profetico «Così dice il Signore», a un'istanza superiore. Qui non parla soltanto uno che conosce e s'intende della materia, come i sacerdoti e i dottori della legge, ma uno che, senza alcuna dipendenza e legittimazione, annuncia, in parole e opere, la volontà di Dio: uno che si identifica con la causa di Dio, che è la causa dell'uomo; uno che si dedica totalmente a questa causa e diventa così il rappresentante personale al più alto livello sia di Dio sia degli uomini. In questa luce si spiegano interrogativi come questi: non era in fondo «più di Giona [e di tutti i profeti]» (Mt 12,41; Lc 11,32); «più di Salomone [e di tutti i maestri di sapienza]» (Mt 12,42; Lc 11,31)? La ragione del processo contro Gesù, stando alle fonti, deve essere cercata sicuramente in questa direzione, che lo si vedesse o no come un diretto «pretendente messianico» – su questo punto gli esegeti non concordano.

Ora però al contemporaneo informato brucerà sulla lingua la domanda: «Si deve continuare a considerare il popolo ebraico responsabile della morte di Gesù?». Questa domanda deve essere affrontata nella chiara consapevolezza che l'antisemitismo razzista del nazionalsocialismo non sarebbe stato possibile senza i quasi duemila anni di anti giudaismo, motivato cristologicamente, delle chiese, non soltanto di quella cattolica, ma anche di quella riformata.

8. Chi è responsabile della morte di Gesù?

Il processo di Gesù davanti alle istanze ebraiche resta incerto per molti aspetti: invece del plenum del sinedrio dovrebbe essersi riunita soltanto una commissione (composta soprattutto dai sadducei); nei racconti del processo i farisei, stranamente, non vengono menzionati. Non sarebbe stata pronunciata una formale sentenza di morte; si sarebbe invece deciso di consegnare Gesù a Ponzio Pilato. Anzi, invece di un regolare procedimento ha forse avuto luogo soltanto un interrogatorio per stabilire esattamente i capi di accusa – da trasmettere al governatore romano. Il problema formale della messianità poco verosimilmente dovrebbe essere stato addotto come principale capo di accusa, perché in base ad esso nessuno poteva essere assolutamente condannato; e il problema della filiazione divina va in ogni caso sul conto della successiva comunità.

Si parla di “molte” accuse, che però (cosa che spesso non viene tenuta presente), se si prescinde da un'eccezione (il tempio), non furono nemmeno addotte. Esse vanno ricavate dall'insieme dei vangeli. Gli evangelisti infatti hanno riferito, in modo fondamentalmente veritiero, di conflitti, cosa che non può essere spiegata semplicemente come proiezione delle polemiche insorte tra la chiesa primitiva e la sinagoga, ma potrebbe essere stata il riflesso del conflitto storico scoppiato già tra il Gesù storico e la classe dominante sadduceo-sacerdotale.

Se infatti si leggono i vangeli senza preconcetti, si possono sintetizzare così i capi di accusa, che permettono di individuare un comportamento di fondo pienamente coerente da parte dell'accusato:

- Radicale era la critica dell'ebreo Gesù alla religiosità tradizionale propria di molti pii ebrei.

- Presuntuosa appariva la protesta e la profezia di Gesù contro i traffici del tempio e, quindi, contro i sacerdoti custodi e i beneficiari economici del tempio.

- Provocatoria era la comprensione non casuistica, interamente centrata sull'uomo, della Torah, della legge, soprattutto del sabato, delle prescrizioni sul digiuno e sulla purezza, sostenuta da Gesù.

- Scandalosi erano la solidarietà di Gesù con il popolo comune, che ignorava la legge, e i suoi rapporti con trasgressori notori della legge.

- Radicale era la critica di Gesù nei confronti dei circoli dominanti, ai quali egli, col suo numeroso seguito tra il popolo, non appariva soltanto molesto.

Ma comunque possa essere stabilito nei dettagli il procedimento giudiziario – che mai potrà essere ricostruito in maniera soddisfacente: Gesù, e in questo concordano tutti gli evangelisti, è stato consegnato dalle autorità ebraiche al governatore romano Ponzio Pilato e crocifisso secondo il costume romano: *Crucifixus sub Pontio Pilato*, come è detto nella professione di fede, sottolineando la storicità dell'evento. Però su Pilato, giudicato molto negativamente dalle fonti contemporanee come procuratore della Giudea (26-36 d.C), ebbe un peso decisivo, secondo tutti i resoconti, il concetto politico di «re dei Giudei» (*rex Iudaeorum*). Gesù quindi, ironia della sorte, è apparso quale in nessun caso doveva essere per le autorità ebraiche messia-re. L'iscrizione della croce ha in ogni caso riportato, secondo l'uso romano, la causa della condanna (*causa damnationis*). Certamente dai romani l'espressione «re dei Giudei» poteva essere intesa soltanto in senso politico: come usurpazione di un titolo regale. Ma questa era lesione della sovranità romana (*crimen laesae maiestatis*). In effetti, benché Gesù, che predicava della non violenza, non avesse mai avanzato una simile pretesa politica, era ovvio vederlo, dall'esterno, alla luce di un tale schema.

Di che cosa quindi si trattava? Secondo le fonti, nel caso di Gesù non si è trattato di una rivolta politica, bensì di una provocazione religiosa. Questo probabilmente fu il motivo che spinse le autorità ebraiche ad agire: dietro l'accusa politica se ne celava in fondo una religiosa. E questa accusa religiosa, secondo i vangeli, poteva riguardare soltanto l'atteggiamento critico di Gesù nei confronti della legge e del tempio, e dei loro rappresentanti. Se fosse stato un ribelle politico, probabilmente, come altri, Gesù – se se ne eccettua il nome – sarebbe caduto già allora nell'oblio. Ma come figura religiosa Gesù, con il suo messaggio e il suo comportamento libero, schietto e generoso, si è esposto all'accusa di sollevare il popolo contro le autorità politico-religiose. Come si è detto, dal punto di vista dell'interpretazione corrente della legge e alla luce della religione del tempio la gerarchia ebraica non era obbligata a perseguire un preteso messia o uno pseudomessia. Diversamente ci si comportava nel caso di un eretico, di un falso profeta, di un bestemmiatore di Dio e di un agitatore del popolo. In questa prospettiva la morte atroce di Gesù poteva allora essere considerata un destino meritato: la legge e l'ordine hanno vinto. Gesù che pendeva dal legno appariva come un bestemmiatore di Dio.

Non c'è dubbio che nel procedimento contro Gesù si sia avuta la «trasformazione dell'accusa ebraica di crimine religioso in accusa politica di alto tradimento». E cioè:

- L'accusa politica, secondo cui Gesù avrebbe mirato al potere politico e incitato a non pagare le imposte alla potenza occupante e si sarebbe considerato il messia-re politico degli ebrei, secondo le fonti doveva essere giudicata un'accusa falsa.

• Ma Gesù, il provocatore religioso, venne additato come un pretendente messia e un rivoluzionario politico, cioè come un oppositore militante del potere romano. Per Pilato questa era un'accusa plausibile, perché allora le agitazioni politiche, i sovversivi e i falsi messia non erano per nulla insoliti. Ciò significa che il provocatore religioso venne condannato come rivoluzionario politico, benché non lo fosse affatto.

Su chi ricade allora la colpa della morte di Gesù? L'esatta risposta storica può essere soltanto questa: non "gli" ebrei e "i" romani, ma ben determinate autorità ebraiche e romane vennero coinvolte, secondo modalità diverse, in questo caso. Perciò, tenendo conto della terribile storia dell'antiebraismo, si deve dire:

• Come "popolo" già allora "gli" ebrei non hanno respinto Gesù; non si sarebbe mai dovuto parlare di una colpa collettiva del popolo ebraico di allora (perché non anche del popolo romano?).

• A maggior ragione è assurda una colpevolizzazione collettiva dell'odierno popolo ebraico. Accusare della morte di Gesù l'odierna nazione ebraica era ed è cosa priva di senso; una simile accusa nei secoli passati ha causato un'infinità di sofferenze a questo popolo ed è corresponsabile di Auschwitz.

Il Concilio Vaticano II ha fatto finalmente chiarezza anche a proposito della mostruosa storia della colpa, che i cristiani hanno alimentato proprio con l'accusa secondo cui «gli ebrei» sarebbero gli assassini di Cristo e addirittura di Dio: «E se le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua Passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo». Detto positivamente, chi è per Gesù non può essere, proprio per ragioni teologiche, contro il suo popolo, gli ebrei.

Decisivo per la comprensione della Passione di Gesù oggi non è lo sguardo rivolto a un lontano passato, bensì lo sguardo di ciascuno rivolto a se stesso, come, per esempio, nell'insuperata Passione di Johann Sebastian Bach. In questo senso la morte di Gesù non è più una domanda rivolta al popolo ebraico di allora, bensì un interrogativo per ogni singolo cristiano di oggi, se egli cioè con il suo comportamento non continui a crocifiggere Gesù e da che parte a quel tempo egli stesso sarebbe stato:

- dalla parte del politico Pilato, che rinnegò la verità per amore dell'opportunità;
- dalla parte dei gerarchi Anna e Caifa, che sacrificarono il bene del singolo per una legge o un paragrafo religiosi;
- dalla parte di Pietro, che nell'ora della difficoltà rinnegò il suo amico e maestro, o addirittura da quella di Giuda, che lo tradì;
- dalla parte della coorte romana, che – gli ordini sono ordini – fu capace di ogni tipo di meschinità e di disumanità;
- o invece dalla parte delle donne, che – a cominciare dalla moglie di Pilato fino a Maria Maddalena – gli furono vicine e fedeli.

Dopo tutto quello che abbiamo visto, è oggi possibile una "riappropriazione" di Gesù da parte dell'ebraismo, come vorrebbero alcuni autori ebrei? No e sì. Certamente non una riappropriazione nel senso della legge religiosa, della Halakà, che, relativizzata da Gesù, venne respinta e, nella sua totalità, non è stata più considerata assolutamente necessaria per la salvezza neppure da coloro che in seguito hanno creduto in Gesù come il Cristo – un atteggiamento che oggi viene condiviso da

molti ebrei. Ma certo una riappropriazione da parte del popolo ebraico, il popolo perennemente eletto, che per lungo tempo ha respinto il rabbi di Nazareth, e lo ha dovuto respingere a causa dei cristiani. Oggi però anche a molti ebrei il Nazareno appare come un «fratello» (Martin Buber), anzi come il prototipo del popolo ebraico perseguitato nel mondo e condannato a una sofferenza indicibile. E se egli oggi ritornasse, come nella leggenda del “Grande Inquisitore” di Dostoevskij, chi dovrebbe temere maggiormente? Chi lo accoglierebbe meglio – la sinagoga o la chiesa?

La leggenda del “Grande Inquisitore” di Dostoevskij o meglio: il suo capitolo su Gesù è in verità un’accusa, non soltanto contro la chiesa, ma, nel suo cuore, anche contro Dio stesso – fin troppo comprensibile di fronte al dolore, a tutte le catastrofi naturali, a tutte le assurdità della vita, a tutte le orge del male, a tutti i fiumi di lacrime e sangue, a tutti gli innocenti assassinati. Un’accusa, che grida al cielo, contro quel principio originario divino che è responsabile dell’ordine e dell’armonia in questo mondo – che lo si chiami Cielo, Tao, Signore Supremo, Realtà Ultima, Divinità o Dio: quel Dio che Leibniz, nella sua *Teodicea o Giustificazione di Dio* di fronte al male, spera di giustificare. Un’accusa e una ribellione nei confronti di Dio, come quella che l’Ivan Karamazov di Dostoevskij ha formulato più radicalmente di tutti, dal paziente Giobbe al frivolo Voltaire – fino a restituire al suo creatore il «biglietto d’ingresso» in questo mondo così disarmonico a causa delle sofferenze che vi subiscono bambini innocenti. Conclusione e fine?

No, risponde Aljoša al fratello Ivan: «Tu lo hai dimenticato». Segue quindi il grandioso racconto del Grande Inquisitore: forse la più terribile accusa rivolta a una chiesa che reprime la libertà, ma, come osserva acutamente Aljoša, in realtà una meravigliosa «celebrazione di Gesù», che ha portato la libertà. Ora però proprio alla luce del Crocifisso si impone ancora una volta con estrema radicalità il problema di Dio. Proprio alla luce di lui, del Nazareno vissuto in un rapporto di fiducia non comune con Dio, ci si deve chiedere: che Dio è mai colui che permette tali croci – dal Golgotha fino ad Auschwitz? Ma anche la mia personalissima croce?

«Quando Lei parlerà di Dio e del dolore?», mi ha chiesto un contemporaneo, questa volta nella figura di una studentessa a me sconosciuta subito dopo la mia lezione sul primo articolo del Credo, cioè sulla fede in Dio Padre onnipotente. Confesso che da allora questa domanda non mi ha più lasciato: quanta sofferenza può nascondersi dietro una simile domanda? E che risposta dare? Una cosa è comunque chiara: il problema delle cause storiche della crocifissione, di cui ci siamo occupati finora, fa sorgere l’interrogativo: oltre al «fatto brutto» della croce, esiste anche un «senso» della croce? Forse si può, si deve qui – come risposta capace di offrire una consolazione – parlare di un «Dio crocifisso»?

9. Un Dio crocifisso?

Alcuni teologi cristiani, dopo la Seconda guerra mondiale, richiamandosi a Dietrich Bonhoeffer, non di rado hanno voluto venire a capo della problematica della croce con la tesi di un “Dio sofferente”. Dio sarebbe “impotente e debole nel

mondo”, e proprio così e soltanto così egli ci sarebbe vicino e ci aiuterebbe; soltanto il “Dio sofferente” potrebbe aiutare. Altri teologi poi, in considerazione dell’Olocausto, ne hanno tratto la conclusione secondo cui l’«indicibile sofferenza dei sei milioni [sarebbe] anche la voce del Dio sofferente». Altri teologi a loro volta hanno pensato di poter venire a capo concettualmente della problematica del dolore con l’alta speculazione, alla luce di una storia intratrinitaria della Passione che si svolgerebbe tra Dio e Dio o addirittura contro Dio.

Bisogna però essere prudenti: istruiti dalla grande tradizione ebraico-cristiana e consapevoli della problematicità del modello concettuale hegeliano dobbiamo essere circospetti di fronte a tali speculazioni, ispirate più da Hegel che dalla Bibbia, su un “Dio crocifisso”, o addirittura su una “morte di Dio”. Esse sono state sempre di difficile comprensione per gli ebrei e i musulmani, e oggi lo sono anche per non pochi cristiani critici. Come se l’immenso, assurdo dolore – specialmente quello innocente – della vita umana, di questa storia dell’umanità e, alla fine, anche dell’Olocausto si lasciasse realmente ordinare, e quindi risolvere, da speculazioni cristologiche in un “contesto superiore”. Oggi comunque la teologia ebraica tenta di rispondere alla sfida dell’Olocausto senza tali speculative operazioni cristologiche. E neppure per alcuni teologi cristiani si può giungere – nonostante tutta l’«umanità», più esattamente: filantropia (amore per gli uomini: *Tt* 3,4) di Dio – a un livellamento della trascendenza, a una liquidazione della divinità di Dio, per quanto sia incomprensibile il dolore di fronte a cui ci si trova.

Uno sguardo alla Scrittura può smentire tali audacie speculative. Secondo l’Antico Testamento gli uomini gridano continuamente a Dio nella fiducia che egli ne ascolti l’invocazione e il lamento, ma il loro gridare, soffrire e morire non diventa mai il gridare, soffrire e morire di Dio. Certo talvolta la Bibbia ebraica, con linguaggio antropomorfo, attribuisce a Dio tutta la gamma dei sentimenti e comportamenti umani: ira, lamento e dolore per il comportamento del suo popolo, ma anche, costantemente, pazienza e sospensione dell’ira. Comunque mai viene eliminata la distinzione tra Dio e uomo, e il dolore e la sofferenza dell’uomo vengono spiegati e trasfigurati come dolore e sofferenza di Dio. Mai la divinità di Dio diventa non-divinità, la sua fedeltà infedeltà, la sua fidezza inaffidabilità, la sua misericordia divina compassione umana. Per la Bibbia ebraica resta vero che se l’uomo fallisce, non è Dio a fallire; se l’uomo muore, non è Dio a morire. Infatti «Io sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te», si dice in *Osea* 11,9 contro ogni antropomorfizzazione di Dio, benché proprio in quel contesto si parli nel modo più antropomorfo della “com-passione” di Dio per il suo popolo.

Anche secondo il Nuovo Testamento Gesù, il Figlio di Dio, grida a Dio, suo Padre, perché nella profondità del suo dolore si crede abbandonato da lui. Ma in nessun passo si dice che Dio grida a Dio, che Dio stesso è debole, impotente, sofferente, crocifisso o addirittura morto. Se si identifica la sofferenza degli uomini con Dio al punto da farla diventare anche sofferenza di Dio, se il grido degli uomini diventa il grido di Dio, allora non diventa anche il peccato dell’uomo (i crimini delle SS e di altri) peccato di Dio stesso?

No – il teologo cristiano, che pensa biblicamente, non può aggirare l’affermazione: il messaggio, la parola della croce, secondo Paolo, è debolezza e stoltezza soltanto

per i non credenti, mentre per i credenti essa è forza e sapienza di Dio (cfr. 1 Cor 1,18-31). Un paradosso, non una contraddizione, importante per il dialogo ebraico-cristiano: sulla croce di Gesù Cristo – così afferma tutto il Nuovo Testamento in perfetta continuità con l'Antico, contro tutte le speculazioni gnostico-cabalistiche – non è stato assolutamente crocifisso Dio stesso: il Dio, *ho theós*, *Deus poter omnipotens* (e, ovviamente, tanto meno lo Spirito santo di Dio). Altrimenti, il Crocifisso, abbandonato da Dio come avrebbe potuto gridare: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34)?

In altre parole, la croce non è il simbolo del «Dio che soffre», «che grida» o addirittura «il simbolo del Dio che patisce lo scacco della morte», bensì il simbolo dell'uomo che patisce lo scacco della morte. E la Bibbia ebraica ha poi offerto modelli interpretativi per l'elaborazione dell'immane evento: da modello non funge un Dio sofferente, ma

- il profeta incaricato da Dio e perseguitato dagli uomini;
- il servo di Dio che soffre, innocente e in maniera vicaria, per i peccati di molti;
- l'agnello sacrificale che toglie simbolicamente i peccati dell'umanità.

No, sulla croce – su questo punto tutto il Nuovo Testamento è concorde – non è morto Dio stesso (*ho theós*), il Padre, ma il “messia” e il “Cristo” di Dio, l’“Immagine”, la “Parola” e il “Figlio” di Dio. Il “patripassianismo”, cioè la concezione secondo cui lo stesso Dio Padre avrebbe sofferto, non è biblico ed è stato giustamente condannato molto presto dalla chiesa. La teologia ebraica protesta a ragione contro un'immagine crudele e sadica di Dio, per la quale un Dio assetato di sangue esigerebbe il sacrificio del proprio Figlio. La teologia cristiana però protesta, si spera, con non minore energia contro una comprensione tollerante e masochista di Dio, per la quale un Dio debole, non potendo soffrire per l'eternità, sarebbe passato dalla sofferenza e dalla morte alla resurrezione.

Parliamoci chiaro anche come teologi: considerata in sé, la croce è un evidente fallimento, sul quale c'è poco da speculare. Un abbandono senza precedenti dell'inviato di Dio da parte degli uomini e di Dio stesso. In questo senso si dovrebbe convenire con il filosofo Hans Blumenberg quando nel grido di lamento di Gesù abbandonato da Dio vuole leggere il «fallimento di Dio» nella sua opera, la sua «autoeliminazione». Ma la Passione secondo Matteo di Johann Sebastian Bach, da lui interpretata, termina, come gli stessi vangeli, con la certezza della resurrezione e della redenzione oltre che con la “conclusione della pace” tra l'uomo e Dio. Soltanto nella luce della resurrezione di Gesù alla vita si può fiduciosamente ammettere la segreta presenza di Dio nella sua manifesta assenza. Ciò non va inteso speculativamente nel senso di un'autoresurrezione di Dio. Infatti, di nuovo secondo tutto il Nuovo Testamento: la resurrezione a vita nuova non viene annunciata a proposito di Dio, ma soltanto di Gesù, del Figlio. Ma chi è il soggetto della resurrezione? Naturalmente Dio stesso (*ho theós*), che è un Dio dei vivi e non dei morti: il “Padre”. «Infatti Egli» – questo Paolo dice non certo di Dio, ma di “Cristo”, del Figlio di Dio – «fu crocifisso nella sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio» (2 Cor 13,4).

Anzi, soltanto così, mediante l'assunzione di questo Figlio nella vita eterna di Dio, Dio si rivela ai credenti come il Dio solidalmente vicino a quest'unico Figlio (e quindi a tutti i suoi figli e figlie) persino nella sofferenza estrema, nella derelizione e

nella morte: come il Dio legato anche al nostro dolore e partecipe della nostra sofferenza (meritata o immeritata), come il Dio segretamente com-passionevole e proprio per questo, alla fine, infinitamente buono e potente, sensibile alla nostra miseria e a ogni forma di ingiustizia.

Questo è il massimo che io posso dire, a partire dalla Scrittura, sul problema del rapporto tra Dio e il dolore. Ma alla luce di questa convinzione di fede è possibile un discorso anche sul difficilissimo caso paradigmatico che interessa profondamente sia ebrei sia cristiani? Ogni uomo d'oggi che si ferma a riflettere si chiede: «Dio c'era anche nell'inferno di Auschwitz?».

10. Un caso paradigmatico per il problema della teodicea: *Dio ad Auschwitz?*

Anche se da decenni si tenta di risolvere in ogni modo la questione della teodicea, si può affermare chiaramente e con sicurezza: non c'è una risposta teoretica al problema della teodicea, così almeno mi sembra. Alla luce di un atteggiamento credente si può dire soltanto una cosa:

- Se Dio esiste, allora era anche ad Auschwitz. Credenti di diverse religioni e confessioni hanno proclamato anche in questa fabbrica della morte: nonostante tutto – Dio vive.

- Nel contempo però anche il credente deve ammettere che non si può dare una risposta all'interrogativo: come poteva Dio essere ad Auschwitz senza impedire Auschwitz?

Nonostante ogni pia apologetica si deve ammettere spassionatamente: il teologo che qui volesse scavare dietro il mistero, il mistero di Dio stesso, vi troverebbe nel migliore dei casi il proprio *theologumenon*, la propria piccola scoperta di teologo. Né la Bibbia ebraica né il Nuovo Testamento ci spiegano come il Dio buono, giusto e potente – nessuno di questi attributi può alla fine essere abbandonato se si vuole avere ancora a che fare con un Dio –, come Dio in questo suo mondo abbia potuto lasciar accadere, in piccolo (ma che cosa è qui “piccolo”?) e in grande (anzi, enorme), un dolore così incommensurabile. Come ha potuto «assistere» quando il gas fuoriusciva e i forni crematori ardevano?

O devo consolarmi, anche di fronte a tutta la sofferenza dell'Olocausto, semplicemente con la formula teologica classica: Dio non “vuole” il dolore; neppure lo impedisce, ma lo lascia soltanto accadere: *permittit*, lo permette. Ma questo risolve tutti gli enigmi? No, come ha risolto poco ieri, risolve poco anche oggi. Occorre quindi chiedersi ancora: possiamo noi liquidare questo problema originario dell'uomo? In base a quale nuova conoscenza, in base a quali esperienze personali? Non c'è assolutamente bisogno dell'Olocausto. Qualche volta basta un insuccesso sul lavoro, una malattia, la perdita, il tradimento o la morte di una sola persona per gettarci nella disperazione. Così è successo al rabbino americano Harold S. Kushner. Avendo perduto un figlio in seguito a una tragica malattia, scrisse un libro divenuto un bestseller: *When Bad Things Happen to Good People* (Quando succedono cose cattive a persone buone). La sua proposta di soluzione: l'idea dell'onnipotenza di Dio

va abbandonata. Altri avvertono uno scandalo non minore al pensiero «*When Good Things Happen to Bad People*» (Quando succedono cose buone a persone cattive), e vorrebbero negare la bontà e la giustizia di Dio. Entrambe le posizioni però non costituiscono una via d'uscita dal dilemma. Che l'“onnipotenza” sia un attributo ambiguo di Dio, l'abbiamo visto. Comunque un Dio privato di ogni potenza cesserebbe di essere Dio. E a maggior ragione è insostenibile l'idea secondo cui il Dio della Bibbia, invece che buono e giusto, sarebbe crudele e arbitrario.

Dobbiamo, bene o male, convenire che né tali sbrigative negazioni né quelle affermazioni altamente speculative risolvono il problema. Quale presunzione dello spirito umano, sia che essa compaia nella veste dello scetticismo teologico, della metafisica filosofica, della filosofia idealistica della storia oppure in quella della speculazione trinitaria! Di qui forse si impara a considerare gli argomenti di un Epicuro, di un Bayle, di un Feuerbach o di un Nietzsche contro tale teodicea più come scherno nei confronti della presunzione degli uomini, e in particolare dei teologi, che come bestemmia nei confronti di Dio. Su questo punto estremo, su questa questione difficilissima sarebbe preferibile, a mio avviso, una teologia del silenzio. «Se lo conoscessi, sarei lui» recita un antico detto ebraico. E alcuni teologi ebrei, che davanti a tutta la sofferenza rinunciano a una giustificazione ultima di Dio, si limitano a citare la lapidaria parola della Scrittura che chiude il racconto della morte dei due figli di Aronne uccisi dal fuoco di Dio: «E Aronne tacque».

Sì, atei e scettici hanno ragione: nessuno dei grandi spiriti dell'umanità – né Agostino né Tommaso né Calvino, né Leibniz né Hegel – ha risolto il problema originario. *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici di teodicea* è il titolo del saggio scritto da Kant nel 1791, quando a Parigi si pensava a una destituzione di Dio e alla sua sostituzione con la dea Ragione.

Ma di fronte ai miei contemporanei scettici devo anche sollevare la controdomanda: la soluzione è allora l'ateismo? Un ateismo che vedesse in Auschwitz il proprio argomento? Auschwitz – la roccia dell'ateismo per antonomasia? L'assenza di Dio spiega forse meglio il mondo? La sua miseria e la sua grandezza? Spiega il mondo così come è ora? Può, per esempio, l'incredulità consolare di fronte all'incomprensibile, assurda sofferenza dell'innocente? Come se in tale sofferenza anche la ragione incredula non avesse il proprio limite. Come se Auschwitz non fosse stata, in larga misura, proprio l'opera di criminali già privi di Dio. No, in ogni caso l'antiteologo qui non si trova in una posizione migliore di quella del teologo. «Allora» – non volendo lasciare insoluto il problema – «come ci si deve comportare con la sofferenza?»

11. Non comprendere teoreticamente, ma sopportare con fiducia il dolore privo di senso

Non possiamo fare a meno di ammettere: se il dolore non viene spiegato da una “teoria” teologica né da una “teoria” antiteologica, allora è richiesto un altro atteggiamento di fondo. È una mia convinzione maturata nel corso di decenni, alla quale finora non ho trovato un'alternativa convincente: la sofferenza, il dolore

immenso, innocente, privo di senso non si lascia comprendere teoreticamente – nell’ambito sia individuale sia sociale –, ma soltanto sopportare praticamente. Per cristiani ed ebrei il problema della teodicea può ottenere soltanto una risposta pratica. Quale? Sia gli ebrei sia i cristiani, a proposito di questo problema possono rinviare a tradizioni diverse e tuttavia connesse tra loro.

Nel dolore estremo, privo di senso, gli ebrei, ma anche i cristiani, hanno presente la figura di Giobbe, che mette in luce due aspetti: per l’uomo Dio è e resta ultimamente incomprensibile; tuttavia è data all’uomo la possibilità di manifestare, nei confronti di questo Dio incomprensibile, invece di rassegnazione o disperazione, una fiducia incrollabile e incondizionata. Sull’esempio di Giobbe gli uomini possono confidare che Dio rispetti anche la protesta dell’uomo di fronte alla sofferenza e alla fine però si riveli come il suo creatore che lo libera dal dolore.

Per i cristiani – e, in fondo, perché non anche per gli ebrei? – nel dolore estremo, al di là della figura (in ultima analisi immaginaria) di Giobbe, si impone la figura, realmente storica, del «Servo di Dio» sofferente e morente (cfr. Is 52,13-53,12), dell’Uomo dei dolori di Nazareth. Ritorna davanti a noi l’immagine di Grünewald: questo essere coperto di sputi e deriso, che muore lentamente sulla croce, ha anticipato la triplice terribile esperienza delle vittime dell’Olocausto, l’esperienza cioè di poter essere abbandonati da tutti gli uomini, di poter perdere persino la propria umanità, di poter essere abbandonati da Dio stesso.

La morte di Gesù ha avuto un senso? Rispondo ancora una volta: soltanto dalla fede nella resurrezione di Gesù a vita nuova mediante e con Dio può sopraggiungere un “senso” in questo morire esteriormente privo di senso e nell’abbandono da parte di Dio. Soltanto in virtù di questa fede il Crocifisso, resuscitato alla vita eterna di Dio, è l’invito a confidare in un senso anche in mezzo a una sofferenza apparentemente priva di senso e a praticare in questa vita, sino alla fine, la sopportazione e la resistenza. Non quindi l’attesa di un lieto fine sulla terra, come nella storia di Giobbe, che alla fine può generare ancora sette figli e tre figlie – in sostituzione dei figli perduti. Ma, in modo totalmente radicale, la proposta di trovare un senso anche nella sofferenza priva di senso (sopportata, in caso di necessità, sino alla fine amara). Un senso nascosto che l’uomo non scopre da sé ma, nella luce di quest’unico Abbandonato da Dio e dagli uomini e tuttavia Giustificato, può ricevere in dono. Sofferenza e speranza, secondo la Scrittura, sono inscindibilmente legate tra loro. La speranza in un Dio che, nonostante tutto, si mostrerà e si imporrà non come un Dio capriccioso e apatico, ma come il Dio dell’amore che salva.

Senza che, quindi, la sofferenza venga minimizzata, trasfigurata o glorificata o anche semplicemente accettata in maniera stoica o apatica, alla luce di Gesù, servo sofferente di Dio, si può comprendere e, con speranza spesso quasi disperata, confessare nella protesta e nella preghiera

- che Dio rimane segretamente presente anche quando la sofferenza è apparentemente senza senso;
- che noi, quindi, ovunque è possibile, dovremmo cercare di dimostrare solidarietà nel dolore, aiutando a sopportarlo;
- che noi, anzi, dobbiamo non soltanto sopportare il dolore ma anche, dove è possibile, combatterlo, e combatterlo meno nel singolo che nelle strutture e nelle

condizioni che lo provocano.

Che questa sia una risposta valida che aiuta non a dimenticare, ma a elaborare il dolore, lo decida ciascuno, e ciascuno per se stesso. Mi ha colpito e incoraggiato il fatto che anche ad Auschwitz numerosi ebrei e anche alcuni cristiani abbiano creduto nel Dio segretamente presente, nonostante tutte le atrocità, nel Dio non soltanto compassionevole, ma anche misericordioso. Essi hanno avuto fiducia, e hanno anche pregato – cosa che spesso viene trascurata – persino nell’inferno di Auschwitz. Nel frattempo sono state raccolte molte testimonianze sconvolgenti, che dimostrano come nei campi di sterminio non soltanto venisse recitato, in tutta segretezza, il Talmud e si celebrassero i giorni di festa, ma anche si pregasse fiduciosamente di fronte alla morte. Il rabbino Zvi Hirsch Meisels racconta come, a *Rosh ha-shanà*, il capodanno ebraico, su richiesta di millequattrocento giovani condannati a morte, egli abbia, con rischio mortale, suonato di nascosto per l’ultima volta lo shofar (il corno) e come, allorché lasciò il loro blocco, un giovane gli abbia gridato: «Il rabbino ha rafforzato il nostro spirito quando ci ha detto che “nemmeno quando avesse una spada acuminata alla gola l’uomo deve disperare della misericordia di Dio”. Io vi dico, noi possiamo sperare che le cose cambino in meglio, ma dobbiamo essere preparati al peggio. Per amore di Dio, non dimentichiamo, nell’ultimo istante, di recitare con fervore lo Shema’ Jisra’el». Numerosi contemporanei ebrei (e anche alcuni cristiani) nei campi di sterminio hanno dunque confidato che abbia un senso accettare il proprio dolore, invocare l’unico Dio nascosto e soccorrere, per quanto possibile, gli altri uomini. E poiché gli uomini hanno pregato persino ad Auschwitz, la preghiera non è certo diventata più facile dopo Auschwitz, in ogni caso però non per questo può essere senza senso, senza senso no di certo.

Insomma, con questa risposta non ho risolto teoreticamente il concreto problema del “non intervento” di Dio, del suo “non aver impedito”, e ciò perché si tratta di un problema insolubile. Ho però cercato di relativizzarlo. A noi, cristiani e ebrei, di fronte all’enorme negatività presente nella nostra vitae nella storia universale, è offerta teologicamente – a me sembra – una via intermedia: da una parte l’assenza di Dio affermata da chi, per esempio, trova in Auschwitz il suo più forte argomento contro Dio, un argomento che però non spiega nulla. Dall’altra la fede di quanti elaborano speculativamente, dal punto di vista della teologia trinitaria, luoghi come Auschwitz, dissolvendoli in una dialettica della sofferenza intradivina; ma neppure essi riescono a spiegare la causa ultima della sofferenza. Questa modesta via intermedia è la via dell’illimitata, incrollabile fiducia in Dio, una fiducia non irrazionale, ma perfettamente ragionevole – nonostante tutto: la via della fede in un Dio che rimane la luce nonostante l’abissale oscurità. «Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?... Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun’altra creatura potrà mai separarci dall’amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rm* 8,31. 38s.) – così l’apostolo Paolo, che ha scritto queste parole non in un impeto lirico, ma nell’amara esperienza del dolore.

Comunque solo alla fine diventa manifesto quello che il filosofo ebreo agnostico Max Horkheimer aveva tanto sperato dal “Totalmente Altro”: «Che l’assassino non possa trionfare sulla vittima innocente». E anche i nostri fratelli e sorelle ebrei

potranno concordare con quello che, sulla scia dei profeti, sta scritto nelle ultime pagine del Nuovo Testamento a proposito dell'eschaton, della realtà ultima, come testimonianza di speranza: «Ed egli, Dio, dimorerà tra di loro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché tutte le cose di prima sono passate» (Ap 21,3s.).

IV. Discesa agli inferi – Resurrezione – Ascensione

L'arte cristiana vive della figura di Cristo. Per secoli però, nell'iconografia, si è osato descrivere le sofferenze e la morte di Gesù Cristo soltanto con simboli. Questo fatto storico era infatti troppo scandaloso, troppo brutale. Ma la sua resurrezione alla vita eterna? Invece questo evento trascendente la storia, del tutto diverso, appariva troppo evanescente, troppo spirituale. Perciò anche qui, per esempio sui sarcofagi, spesso si alludeva soltanto – con simboli e allegorie: la croce con il monogramma di Cristo e la corona della vittoria, il sole, il pesce... Come il profeta Giona aveva trascorso tre giorni nel ventre del pesce, così anche Gesù nel sepolcro – una piccola allusione al significato simbolico dei tre giorni tra la morte e la resurrezione. Ma il fatto in sé della resurrezione?

1. *L'immagine del Risorto*

Il fatto in sé della resurrezione non viene mai rappresentato figurativamente nel primo millennio – se si eccettuano alcuni casi, come l'illustrazione nel Salterio di Utrecht del secolo IX. Solo a partire dal secolo XII, il secolo delle crociate, diventa abituale l'immagine di Gesù che esce dal sepolcro in atteggiamento vittorioso, con la ferita del costato e il vessillo della croce. Soltanto gli artisti rinascimentali del secolo XIV/XV osano e sono in grado di dipingere il Risorto librato sopra il sepolcro, opera nella quale il principale maestro della scuola umbra, il Perugino, viene di gran lunga superato dal suo geniale allievo Raffaello Sanzio con la sua *Trasfigurazione di Cristo* – anticipatrice della resurrezione.

Ma nessun artista può misurarsi con la potenza espressiva, artistica e religiosa di colui che, benché influenzato dal rinascimento italiano e dalla pittura fiamminga, ha rappresentato in maniera estremamente nuova non soltanto il Crocifisso, ma soprattutto il Risorto: Matthias Grünewald, che vogliamo ricordare qui ancora una volta. Nella parte posteriore del suo altare di Isenheim, nel rovescio del suo Crocifisso, egli aveva infatti dipinto anche il Risorto.

Ora si può intuire che cosa questo polittico illustrato come un libro, che veniva aperto nei giorni di festa, deve aver significato per i lebbrosi di Isenheim coperti di ulcere e tumori – in quanto immagine della speranza in un corpo puro, sano. Quale potenza d'irradiazione promana dall'intimo dei colori! La resurrezione rappresentata come un evento cosmico, non su un fondo d'oro, ma sul fondo di un oscuro cielo notturno con poche stelle che brillano. In uno slancio potente il Risorto si leva con le braccia alzate, trascinandosi dietro il bianco lenzuolo funebre, circondato da un enorme alone di luce, che sfuma nei colori dell'arcobaleno e tinge il lenzuolo, dapprima di azzurro, poi di viola e infine, al centro, di un rosso e giallo

fiammeggianti. Quale sinfonia di colori! È peculiarità di questa immagine pasquale: vi viene raggiunto un livello non comune di spiritualizzazione, e tuttavia il corpo del trafigurato rimane plasticamente visibile: la persona del Cristo risorto non si dissolve, ma resta un'inconfondibile figura concreta, una persona ben determinata. Le stimmate del corpo di alabastro e la bocca rossa ricordano che la persona che qui – con gesto benedicente e rivelatore – entra nello spazio della luce pura non è altro che il Crocifisso. Il volto del Risorto, al centro del quadro come un sole che irradia luce propria, fa corpo con il giallo accecante dell'aureola. E mentre il volto nei suoi lineamenti viene assorbito dallo splendore di luce, gli occhi, carichi di mite autorità e riconciliante bontà, si volgono, con grande quiete, verso lo spettatore. Sì, se a un artista è riuscito di alludere col colore a quello che in fondo non si può nemmeno dipingere, cioè il *soma pneumatikón*, secondo la definizione dell'apostolo Paolo, il «corpo pneumatico», il «corpo di spirito» del Risorto, questi è Grünewald.

«Tutto bello, e anche buono» sento dirmi a questo punto dall'uomo contemporaneo «ma di fronte alla resurrezione, se Lei si fosse attenuto al testo del Simbolo apostolico, si sarebbe dovuto parlare della discesa di Cristo agli inferi, sulla quale non soltanto parecchi pittori cristiani non sanno nulla, ma anche molti teologi cristiani tacciono perplessi? Un articolo di fede un po' curioso, non le pare?»

2. Discesa agli inferi?

Descensus ad inferos, una «discesa nel mondo sotterraneo» o *ad infera*, «nel mondo infernale»: un articolo di fede davvero sorprendente, che solo relativamente tardi, nella seconda metà del secolo IV, venne introdotto nella professione di fede della chiesa (formulato a Sirmio nel 359 dal siro Marco di Aretusa). Ammetto che questo articolo più di ogni altro mostra come non tutti gli articoli di fede abbiano la stessa importanza e dignità. La croce e la resurrezione – dal punto di vista del Nuovo Testamento – sono infatti assolutamente centrali; esse stanno al centro sia dei vangeli sia delle lettere apostoliche. Ma la discesa di Gesù Cristo agli inferi? Per essa non si può esibire nessun chiaro documento neotestamentario, e nemmeno Agostino nel suo *Enchiridion*, o «manualetto» (scritto intorno al 423), spiega questo articolo di fede, perché evidentemente esso non si trova ancora nel Credo della sua chiesa. Oggi, quasi duemila anni dopo la nascita di Cristo, a nessuno verrebbe l'idea di introdurre questo articolo nella professione di fede se già non vi fosse contenuto.

La mancanza di un fondamento biblico è indubbiamente il motivo principale dell'ambiguità, che ancor oggi sussiste, di questo articolo di fede. Essa oggi è posta nuovamente in luce dal fatto che le chiese, cattolica ed evangelica, di Germania, nella nuova versione ecumenica della professione di fede, hanno completamente mutato, senza fare tanto rumore, la traduzione ufficiale di *descendit ad inferos*. Prima si diceva «disceso agli inferi», ora invece «disceso nel regno della morte». Soltanto una traduzione migliore? Niente affatto. Piuttosto un tacito cambiamento di senso. Infatti questa traduzione introduce un doppio senso in questo articolo, che certamente già dal medioevo era connesso a questa formula di fede.

Infatti, che direzione ha questo *descensus*, questa discesa?

- Primo significato: esso va, in modo del tutto generico, verso un «regno della morte», un regno dei morti, in ebraico *sheol* e in greco *hades* – il luogo, quindi, di tutti i trapassati, sia buoni sia cattivi. Così per oltre un millennio il *descensus* è stato inteso nella cristianità, e anche la parola «inferno», «discesa agli inferi», originariamente è stata interpretata in maniera, per così dire, neutra, cioè come «mondo sotterraneo» o «regno dei morti».

- Secondo significato: la discesa va verso un inferno, il luogo dei non beati, detto in ebraico *geenna* e in latino *infernus*, il luogo quindi di coloro che sono dannati per sempre. Così il *descensus* viene inteso a partire dal medioevo. Da allora, infatti, si cominciò a credere che gli uomini, subito dopo la morte, (a seconda delle loro opere buone o dei loro peccati) vanno in cielo (in “paradiso”) o in “purgatorio” e, appunto, all’«inferno»; oltre a ciò, nel medioevo si credeva anche nell’esistenza di altri due luoghi sotterranei: un «preinferno», o con crescente ottimismo un «preparadiso», un luogo per i giusti dell’Antico Testamento (*limbus patrum*), e un luogo per i bambini non battezzati (*limbus puerorum*).

Di fronte a questa tradizione così ambigua un predicatore si trova oggi nella poco invidiabile situazione di poter sì scegliere liberamente, però tra interpretazioni del tutto opposte di una medesima proposizione di fede. È davvero diverso che un predicatore debba presentare ai suoi uditori l’«inferno», il luogo definitivo della dannazione eterna, o «soltanto» un regno dei morti, un luogo di passaggio per tutti in attesa del giudizio universale. Una differenza – teologica e psicologica. Fino a oggi però nessun papa ha osato decidere, fallibilmente o infallibilmente, che cosa ultimamente si intenda con questa proposizione di fede. I riformatori, a loro volta, alle precedenti spiegazioni hanno aggiunto una nuova interpretazione psicologica: «disceso agli inferi» significherebbe che sulla croce Gesù ha addirittura sofferto le pene dell’inferno, perché nella morte egli avrebbe sperimentato l’ira di Dio e la tentazione di una disperazione definitiva. Ma da dove Lutero e Calvino hanno tratto questa interpretazione? Per una simile tesi non esiste il minimo documento biblico. Gli scritti neotestamentari non sono interessati alla psicologia di Gesù. E l’articolo sulla «discesa»? Lo si trova nella Scrittura?

L’unico testo biblico che abbia una relazione con la discesa di Gesù nel mondo degli inferi, e che perciò, a partire da Clemente Alessandrino (secolo III), è stato interpretato in questo senso, è un passo della Prima lettera di Pietro. Qui si parla del Cristo morto, che «in spirito» sarebbe andato ad annunciare la salvezza agli spiriti «in carcere», che sarebbero stati disobbedienti al tempo del diluvio (cfr. 1 Pt 3, 18-20). Ma anche questo testo, in tempi diversi, è stato interpretato da autori diversi in maniera del tutto opposta. L’interpretazione oggi più verosimile potrebbe essere questa: questo testo – come i testi analoghi della letteratura apocrifa, in particolare il libro di Enoch – parla del Cristo risorto e trasformato dallo Spirito, che, come un nuovo Enoch, avrebbe annunciato agli angeli (!) prigionieri nelle regioni inferiori del cielo (dove si troverebbe il “carcere”!) la loro condanna definitiva (!). Ma allora nella Prima lettera di Pietro non si parlerebbe di una «discesa agli inferi» o di un viaggio nel regno dei morti. A voler parlare in termini spaziali, qui si ha a che fare piuttosto con la prima parte di un’ascensione in cielo, e precisamente dalle regioni inferiori del cielo a quelle superiori. Va inoltre detto che la Prima lettera di Pietro è uno scritto

neotestamentario molto tardivo che oggi non viene più ritenuto opera di un apostolo come Pietro. Che cosa dire allora?

Se vogliamo giungere qui a una spiegazione dobbiamo anzitutto ammettere chiaramente che per il lettore contemporaneo della Bibbia precedenti immagini del mondo non possono più essere vincolanti: né quella della Bibbia ebraica che concepisce l'universo diviso su tre piani (cielo, terra, mondo sotterraneo) né quella dell'ellenismo, che concepisce la terra in libero movimento nello spazio, circondata da sfere planetarie, dove la regione sopra la luna sarebbe riservata agli dèi e quella sotto la luna agli spiriti degli uomini e alle potenze demoniache, che combattono contro gli uomini.

Non c'è perciò da stupirsi che questo articolo di fede, che un tempo ha avuto grande importanza nella storia della chiesa, per gli uomini di oggi abbia in gran parte perduto il proprio significato esistenziale. «Disceso nel regno della morte» come si dice oggi nella traduzione ufficiale, non viene in ogni caso inteso meglio nell'interpretazione psicologizzante dei riformatori, cioè come l'angoscia vissuta da Gesù, che non come un'espressione simbolica, nel senso della chiesa antica piuttosto che in quello della chiesa medievale o della Riforma: il Cristo risorto ha predicato ai morti, soprattutto ai patriarchi d'Israele, per condurli con sé nel regno dei cieli, nel regno di Dio.

Il passaggio attraverso il regno dei morti, quindi, inteso in maniera simbolica, non come un viaggio della sofferenza, come un estremo atto di umiliazione, no, ma piuttosto come un viaggio trionfale e il primo atto della glorificazione. La discesa agli inferi può perciò essere concepita anche oggi come simbolo della possibilità di salvezza per la stessa umanità precristiana e quindi non cristiana: della possibilità di salvezza per i giusti dell'Antico Testamento, per quanti non sono stati raggiunti dalla predicazione cristiana, anzi, per tutti i defunti.

Tale interpretazione viene confermata dall'iconografia della chiesa orientale: nell'arte bizantina la discesa di Gesù Cristo nel regno della morte viene rappresentata a partire dal secolo VII/VIII: ma – questo è importante – chiaramente come *anastasis*, come “resurrezione”. Anzi, tale rappresentazione, molto diffusa anche in Occidente a partire dal secolo XI, diventa la rappresentazione della resurrezione caratteristica della chiesa orientale: Cristo, davanti alla porta dell'inferno e a Satana incatenato, attira a sé gli antenati. Certamente al tempo di Grünewald – che in un'immagine laterale del suo altare ha rappresentato la tentazione del padre dei monaci Antonio (nel convento degli antoniti!) secondo i canoni medievali-occidentali mediante spaventose figure di demoni sogghignanti e (per un inconscio retaggio ellenistico) una battaglia tra spiriti nell'aria – forse solo Dürer e Tintoretto hanno osato dipingere una rappresentazione della discesa di Gesù agli inferi, così che ora è dato trovarla sempre più raramente.

Inteso simbolicamente in connessione con la resurrezione, questo articolo di fede non dovrebbe, quindi, causare difficoltà ai contemporanei. Ammettiamo però che proprio questo articolo di fede mostra quanto il Simbolo apostolico sia storicamente condizionato, anche se a questo articolo, per le ragioni accennate, viene dato molto spazio nella liturgia della chiesa orientale.

Ora non si può comunque ignorare la domanda posta dall'uomo contemporaneo:

«Se quindi all'articolo di fede relativo alla discesa di Gesù Cristo agli inferi non compete un'importanza centrale, non si deve dire altrettanto della sua ascensione?». Risposta: no, non è affatto così semplice.

3. Un'ascensione al cielo?

A differenza della discesa agli inferi, dell'ascensione di Gesù parla lo stesso Nuovo Testamento, e cioè l'evangelista Luca. Il suo racconto fonda il nostro articolo di fede. Con ciò però è insieme enunciata la sua problematicità: di un'ascensione di Cristo al cielo Luca parla, ma, appunto, soltanto lui. Al riguardo non una sola parola negli altri due sinottici (Marco e Matteo) o in Giovanni o in Paolo o nelle lettere deuteropaoline. Nella chiesa più antica non c'era una tradizione relativa all'ascensione di Gesù al cielo sotto gli occhi dei discepoli.

Soltanto Luca, il terzo evangelista, che più di altri era interessato alla realtà fisica del Risorto e alla testimonianza oculare degli apostoli, separa nel tempo, in contrasto con gli altri testimoni, resurrezione e glorificazione. Ciò significa che soltanto Luca conosce una distinta ascensione al cielo avvenuta a Betania, con la quale si chiude il tempo delle apparizioni di Gesù sulla terra e ha enfaticamente inizio il tempo della missione universale della chiesa fino al ritorno di Gesù. Questo affermano in maniera particolarmente chiara gli Atti degli apostoli (scritti tra l'80 e il 90), fatti seguire da Luca al suo vangelo, che dovrebbe essere stato scritto negli anni Settanta. Questa distinta rappresentazione dell'ascensione viene successivamente inserita anche nel vangelo di Marco, e precisamente nella conclusione, dove si allude anche alla storia del rapimento in cielo del profeta Elia e alla parola del Salmo sul messia assiso alla destra del Padre. Ma questa cosiddetta conclusione di Marco risale al secolo II.

Come va intesa l'ascensione al cielo? Oggi non occorrono certamente lunghe spiegazioni per capire che il discorso su un "viaggio" verso l'"alto", verso il "cielo" – nelle chiese mostrato a volte ad oculos, nella festa dell'ascensione, con una statua di Cristo sospesa meccanicamente al soffitto della chiesa –, presuppone quell'antica immagine del mondo a tre piani, che non è più la nostra. Come se Gesù avesse effettivamente intrapreso un viaggio nello spazio. Affermare oggi qualcosa del genere sarebbe un'assurdità. Ma la rappresentazione per noi oggi inconcepibile allora non era per niente insolita. Non soltanto di Elia e di Enoch si racconta un'ascensione al cielo, nella Bibbia ebraica, ma anche di altri grandi dell'antichità, di Eracle, Empedocle, Romolo, Alessandro Magno e Apollonio di Tiana. Tali ascensioni consistono di un «rapimento» del grande eroe, di un suo scomparire dalla terra, non sono quindi un vero e proprio «viaggio celeste», in quanto non vengono descritti né il cammino verso il cielo né l'arrivo in esso. Di solito una nube copre molto presto il rapito – segno della vicinanza e insieme dell'inaccessibilità di Dio.

Da tutto ciò si deduce che la storia lucana di un'ascensione al cielo non è un'invenzione cristiana, un inaudito esorbitante «miracolo», ma un modello rappresentativo familiare agli uditori di allora. Luca disponeva dello schema del rapimento come modello rappresentativo e come forma narrativa. Probabilmente è stato lo stesso Luca a trasformare l'affermazione tradizionale dell'elevazione di Gesù

alla destra di Dio in una storia di rapimento, per la quale tutti gli elementi essenziali erano già disponibili nelle precedenti storie del sepolcro e delle apparizioni. Ci si chiede soltanto: perché l'ha fatto? Due motivi potrebbero essere stati determinanti

Primo motivo: Luca potrebbe essere stato interessato anzitutto a una visualizzazione delle asserzioni circa la glorificazione: il Cristo risorto «va» presso Dio, entra definitivamente nella realtà di Dio. Ciò significa che l'ascensione di Gesù al cielo non va compresa e celebrata come un secondo «fatto salvifico» dopo la Pasqua, ma come un aspetto particolarmente evidenziato del medesimo evento pasquale. Ciò viene messo in risalto dal fatto che nel vangelo di Luca (e poi anche nella conclusione di Marco) l'ascensione al cielo avviene nello stesso giorno di Pasqua. Soltanto il Luca dei successivi Atti degli apostoli conosce tra la Pasqua e l'ascensione un periodo di quaranta giorni – evidentemente un'allusione al biblico numero sacro quaranta: i quarant'anni trascorsi da Israele nel deserto, i quaranta giorni del digiuno di Elia e di Gesù. Che oggi, quindi, la festa dell'ascensione abbia nettamente perso d'importanza rispetto alla festa della Pasqua, non è da valutare in modo puramente negativo, ma corrisponde al rilievo complessivo conferitole dallo stesso Nuovo Testamento.

Secondo motivo: se si leggono attentamente i testi, si scopre che qui viene corretta con forza la primitiva concezione, allora ancora molto diffusa, dell'«attesa imminente», cioè la credenza secondo cui Gesù sarebbe ritornato mentre era ancora in vita la prima generazione: «Uomini di Galilea» così vengono apostrofati i discepoli rimasti sulla terra «perché state a guardare il cielo?» (At 1,11). All'attesa inoperosa Luca sostituisce la missione nel mondo. Non Gesù, che si allontana verso il cielo e ha affidato ai discepoli il compito, ma lo Spirito santo deve ora venire per assistere i discepoli nel tempo dell'imminente missione, sino a quando – alla fine dei tempi – anche Gesù farà ritorno in maniera visibile. Con il suo racconto dell'ascensione, quindi, Luca intende dire che hanno compreso la Pasqua soltanto coloro che non guardano ammirati il cielo, ma vanno nel mondo per rendere testimonianza a Gesù.

Ma qualche contemporaneo si chiede ora, a ragione, con impazienza: «Non si deve alla fine spiegare che cosa significhi in sé questo “evento pasquale”? Non è una fede miracolistica, del tutto assurda, quella che pretende che nel secolo XX si continui a credere nella storia del sepolcro vuoto?». In effetti l'antica parola germanica *Ostern* (Pasqua), che si collega a *Osten* (aurora), solo in seguito viene usata per la festa della resurrezione. Ora è questo che fin dall'inizio veniva celebrato, già secondo il racconto di Marco, nel «primo giorno» dopo la festa della Pasqua: «Di buon mattino, il primo giorno dopo il sabato, [le donne] vennero al sepolcro al levar del sole» (Mc 16,2). Tutto ciò significa, quindi, che come cristiani si deve credere nel sepolcro vuoto?

4. Credere nel sepolcro vuoto?

Si può arrivare molto rapidamente al punto decisivo se ci si pone la semplice domanda: chi, di fronte a un sepolcro aperto, si farebbe l'idea che qui uno è risorto dai morti? Il puro fatto di un sepolcro vuoto non significa proprio nulla. Per un

sepolcro vuoto ci sono, infatti, com'è noto, molte spiegazioni. Ciò è vero oggi come lo era allora. Del resto sono già gli stessi evangelisti a riportare spiegazioni del genere, certamente per difendersi da voci che circolavano tra gli ebrei: il sepolcro era vuoto? Allora può trattarsi soltanto di una trafugazione o di uno scambio di cadaveri o della morte apparente della persona ritenuta morta. O ancora peggio: allora la storia di una resurrezione può essere soltanto una finzione menzognera dei discepoli. Anzi, ancora oggi ci sono contemporanei che, contro tutte le chiare affermazioni delle fonti autentiche, credono alla tesi di una morte apparente di Gesù e divulgano queste tesi poco serie con titoli di grande successo come Gesù il primo uomo nuovo. Un'idea astrusa di fronte alle testimonianze storiche.

Va detto con chiarezza che la verità della resurrezione di Gesù dai morti non può essere dimostrata con il sepolcro vuoto in quanto tale. Questa sarebbe una evidente *petitio principii*: si presuppone proprio quello che si dovrebbe dimostrare. In sé il sepolcro vuoto dice soltanto: «Egli non è qui» (Mc 16,6). E si deve aggiungere esplicitamente ciò che non è affatto ovvio: «È risuscitato» (Mc 16,6). Ma proprio questo lo si può dire anche senza il rinvio a un sepolcro vuoto.

Ciò significa che anche secondo il Nuovo Testamento non è stato il sepolcro vuoto a indurre alla fede nel Risorto (nel vangelo di Giovanni, di fronte al sepolcro vuoto, Pietro non crede; crede soltanto il discepolo prediletto, il che fa pensare a una conoscenza indotta da Dio). Come in tutto il Nuovo Testamento nessuno afferma di essere stato personalmente presente alla resurrezione – per così dire, alla maniera di Grünewald – o di conoscere testimoni oculari del fatto della resurrezione, così nessuno dice di essere giunto alla fede nella resurrezione in virtù del sepolcro vuoto. Mai i discepoli si richiamano al fatto del sepolcro vuoto per rafforzare la fede della giovane comunità cristiana o per confutare e convincere gli avversari. Non sorprende quindi

- che il più antico racconto delle apparizioni di Gesù (1 Cor 15,4) non associ la professione di fede nella resurrezione alla storia di un sepolcro vuoto;
- che neppure Paolo, in tutte le sue lettere, menzioni mai il “sepolcro vuoto” o testimoni autorevoli del “sepolcro vuoto” a conferma del proprio messaggio della resurrezione di Cristo;
- che infine anche gli altri scritti neotestamentari al di fuori dei vangeli tacciono sul sepolcro vuoto.

Per noi uomini di oggi ciò significa che il sepolcro può o non può essere stato storicamente vuoto – la fede nella nuova vita del Risorto presso Dio non dipende dal sepolcro vuoto. L'evento pasquale non viene condizionato, ma tutt'al più illustrato, dal sepolcro vuoto. Il sepolcro vuoto non è quindi un articolo di fede, cioè fondamento od oggetto della fede pasquale, per cui coerentemente non è nemmeno necessario che sia menzionato nel Simbolo apostolico. Proprio chi vuole essere fedele alla Bibbia non ha bisogno di credere né grazie al sepolcro vuoto né, tanto meno, “nel” sepolcro vuoto. La fede cristiana non invita al sepolcro vuoto, ma all'incontro con il Cristo vivente stesso, come è detto nel vangelo: «perché cercate fra i morti colui che è vivo?» (Lc 24,5).

Inoltre, già nel Nuovo Testamento le storie relative al sepolcro vuoto nei dettagli divergono fortemente tra loro: i soldati posti a custodia del sepolcro, che Grünewald

raffigura come accecati dalla luce e gettati a terra dalla potenza del Risorto, sono presenti soltanto in Matteo. La corsa di Pietro al sepolcro si trova soltanto in Luca e Giovanni; l'apparizione alle donne soltanto in Matteo e quella a Maria di Magdala soltanto in Giovanni. Tutto ciò induce la maggior parte degli interpreti critici della Bibbia alla convinzione secondo cui le storie del sepolcro sarebbero elaborazioni leggendarie del messaggio della resurrezione, scritte solo molti decenni dopo la morte di Gesù, sul modello delle epifanie veterotestamentarie.

A ben guardare, infatti, al centro della storia del sepolcro non sta affatto il sepolcro vuoto, ma il sintetico messaggio della resurrezione in forma di professione di fede (messo sulla bocca dell'angelo): «Egli è risorto» (Mc 16,6), quale si trova già nel più antico documento del Nuovo Testamento, la Prima lettera ai Tessalonicesi (51/52), e poi ancora: Gesù, «che egli [Dio] ha risuscitato dai morti» (1 Ts 1,10). La storia del sepolcro vuoto non dovrebbe quindi essere concepita come la ricognizione di un fatto, ma come la concretizzazione narrativa, relativamente antica, e lo sviluppo sempre più leggendario della precedente notizia della resurrezione, quale è contenuta anche nell'annuncio dell'angelo (o degli angeli).

Ha quindi senso leggere ancora nel giorno di Pasqua proprio queste storie del sepolcro? Sì, certamente. Quello che ho già detto a proposito della storia di Natale va ripetuto anche per queste storie di resurrezione: un racconto concreto, come per esempio quello dei discepoli sulla strada di Emmaus, un'immagine ben determinata come quella di Grönewald può infatti essere più eloquente di una proposizione teorica, di un principio filosofico o di un dogma teologico. E queste storie sono sempre un segno esemplificativo e di conferma che con la morte di Gesù non era finito tutto, che Gesù non è rimasto nella morte e che il Risorto non è altri che il Nazareno giustiziato.

«In concreto però» si chiede a questo punto proprio il contemporaneo che ha dimestichezza con il metodo storico-critico «non si deve ammettere che la fede nella resurrezione dei morti fa la sua comparsa solo molto tardi nella Bibbia? In fondo la fede nella resurrezione non è addirittura qualcosa di estraneo all'ebraismo?»

5. La resurrezione dei morti: idea non ebraica?

Si deve anzitutto rispondere che la fede in una vita dopo la morte era un'antichissima convinzione israelitica. Ma per secoli ci si era immaginata questa vita come un'esistenza umbratile, triste, in un «mondo sotterraneo» (*sheol*). Solo relativamente tardi fa la sua comparsa nella storia ebraica la fede in una vita nuova dopo la morte: Dio risuscita i morti a nuova vita. Il più antico, anzi l'unico incontestato documento della Bibbia ebraica in favore di questa resurrezione a una vita nuova, eterna, si trova nel libro di *Daniele* del secolo II (intorno al 165/164 a.C.), in un libro, quindi, dell'apocalittica ebraica. Altre testimonianze si trovano nell'Antico Testamento greco, in particolare nel Secondo libro dei *Maccabei* e nella letteratura apocalittica posteriore a Daniele. Con l'espressione «resurrezione» qui non s'intende mai – come per esempio nell'ellenismo – soltanto un'immortalità dell'"anima" umana, bensì, in conformità alla concezione ebraica dell'uomo come

unità psico-somatica, una vita nuova dell'intera persona presso Dio.

Ebraismo e cristianesimo devono quindi considerarsi qui divergenti? Niente affatto, benché la storia della fede nella resurrezione sia nell'ebraismo, come si è detto, mutevole. «La fede nella resurrezione dei morti è un dogma esplicito dell'ebraismo classico, confermato ed elaborato da Mosè Maimonide, considerato da Chasdai Crescas una “credenza indispensabile” (diverso da un principio fondamentale dell'ebraismo), ripreso da Josef Albo come dogma derivato e quasi andato perduto come asserto dottrinale centrale quando venne meno l'interesse per le tematiche tipicamente medievali», rileva Arthur A. Cohen, biografo di Buber e professore alla University of Chicago: «Tuttavia, nonostante la sua perdita di rilievo dogmatico, in forza del quale esso – tra altre proposizioni di fede – veniva considerato come una dottrina escatologica rabbinica *sine qua non*, la resurrezione resta affermata nella liturgia tradizionale. Introdotta come la seconda delle diciotto benedizioni (lo *Shemonè 'Esrè*), ripetuta durante *P'Amidà* (letteralmente: “posizione eretta”) essa conferma che Dio mantiene la sua fedeltà anche a coloro che giacciono nella polvere, e che egli nella sua misericordia risuscita i morti, ricrea i loro corpi e assicura ad essi la vita eterna».

La “resurrezione” a opera di Dio è quindi qualcosa di perfettamente ebraico. Ed ebraico non è soltanto il contenuto della professione di fede cristiana: «Benedetto tu, Signore, che fai vivere i morti» (come recita letteralmente la seconda benedizione, ma è simile anche la liturgia funebre). Ebraica è anche la forma: «Dio, che lo ha risuscitato dai morti» suona analogamente alle formule tipiche della fede ebraica: «Dio, che ha fatto il cielo e la terra», oppure «Dio, che vi ha tratto fuori dall'Egitto». Ma già qui risalta con evidenza che il soggetto della resurrezione non è Gesù, l'ucciso, ma Dio stesso, che risuscita l'ucciso, e in questo senso è preferibile parlare di «resuscitamento» che di “resurrezione” (che potrebbe far pensare a una azione propria).

«Ma» si obietterà «ebrei e cristiani non sono separati dal fatto che la fede nella potenza risuscitatrice di Dio venga connessa a quest'unico Gesù di Nazareth? Nonostante la sua fine senza speranza, i cristiani hanno riposto in lui le loro speranze; nonostante la morte ignominiosa, lo si è proclamato messia. Come spiegarlo razionalmente?»

6. Credere nella resurrezione di Uno?

Qui dobbiamo anzitutto considerare che, secondo tutte le testimonianze, i primi discepoli e discepole presentano come motivo della loro fede ridestata: il Dio d'Israele e lo stesso Gesù. A questo riguardo essi non si richiamano a una qualche riflessione sulla personalità eccezionale di Gesù, che «non poteva morire, ma vive» (come per un certo periodo si è cantato di Lenin), e neppure a qualche modello storico (giusti sofferenti e martiri), ma ad apparizioni, evidentemente sconvolgenti e tali da indurre alla testimonianza pubblica, avvenute nei giorni, nelle settimane e nei mesi successivi alla morte di Gesù e per le quali Paolo nomina tutta una serie di testimoni ancora viventi (1 Cor 15,5-8), a esperienze con il Gesù vivo, eventi capitati

inaspettatamente. Certo le nostre conoscenze circa esperienze spirituali, visioni, audizioni, dilatazioni della coscienza, estasi, esperienze «mistiche» sono ancora troppo limitate per poter spiegare che cosa in realtà si celi ultimamente dietro tali storie. Qui inoltre è ovvio che i discepoli abbiano fatto ricorso a modelli interpretativi allora noti. Ma non si potrà sicuramente liquidare tutte queste esperienze come se si trattasse di mere allucinazioni e neppure si vorrà spiegarle, con uno schema soprannaturalistico, come un intervento di Dio dall'alto o dall'esterno. Verosimilmente dovrebbe essersi trattato di visioni avvenute nell'intimo e non nella realtà esterna. Infatti, attività psichica, «soggettiva», dei discepoli e agire «oggettivo» di Dio non si escludono affatto; Dio può anche operare attraverso la psiche dell'uomo.

In ogni caso qui Gesù non è apparso pubblicamente come il vincitore radioso con lo stendardo in mano, secondo la raffigurazione corrente dopo le crociate. In queste «visioni» o «audizioni», in questo «vedere» e «sentire» non si ha a che fare con una conoscenza storica neutrale, ma con un evento della fiducia, che nell'atto di abbandonarsi non esclude in alcun modo il dubbio: si ha a che fare con esperienze di fede, che si possono benissimo paragonare alle esperienze di chiamata dei profeti d'Israele. Al pari di questi, anche i discepoli e le discepole cominciano ora a riconoscersi come chiamati, come gli «inviati [apostoli] del messia Gesù» che devono annunciare il messaggio e, incuranti di tutti i pericoli, impegnare per esso la loro vita.

«Ma non si può dimostrare che nell'antichità ci sono state anche testimonianze di altre resurrezioni?» A questo riguardo viene citata di continuo soprattutto la storia, riferita da Filostrato, di un'apparizione di Apollonio di Tiana dopo la sua morte. «E in tal modo non si toglie alla resurrezione di Gesù il carattere della straordinarietà?» Risposta: si noti la differenza rispetto alla resurrezione di Gesù: questa esperienza di resurrezione di Apollonio ha mai suscitato in un uomo il convincimento che trasforma l'intera vita e che vuole essere annunciato assolutamente ovunque: che cioè mediante quest'unico uomo Dio ha parlato e agito in maniera decisiva? Questo è l'aspetto straordinario nella resurrezione di Gesù, non la forma della storia.

Fino a che punto lo stesso Gesù, che forse si era aspettato una drammatica svolta escatologica ancora durante la sua vita, abbia preparato i suoi discepoli a un tale evento drammatico, non sappiamo; le profezie circa la morte e la resurrezione, quali vengono riferite dai vangeli, potrebbero essere state espresse in questa forma soltanto successivamente. Sicuro è soltanto che i discepoli, che avevano atteso il regno di Dio come imminente, ora consideravano conclusa questa attesa – realizzata proprio nella resurrezione di Gesù a vita nuova. Essa veniva concepita come l'inizio della redenzione finale. Anche questa, almeno allora, era un'idea «genuinamente ebraica»: non soltanto i seguaci ebrei di Gesù, ma anche molti ebrei attendevano a quel tempo la resurrezione dei morti, dopo che, come abbiamo visto, nel libro di Daniele e nella letteratura apocalittica era comparsa per la prima volta la fede nella resurrezione universale dei morti o per lo meno dei giusti. Ovviamente, quello che molti ebrei si attendevano per tutti gli uomini in futuro, per la giovane comunità cristiana era ora, in virtù delle sue esperienze pasquali, anticipato in quest'Uno: la resurrezione di Gesù era l'inizio della resurrezione universale dei morti, l'inizio del tempo finale che deve culminare nella manifestazione dell'atteso «Figlio dell'Uomo» (secondo *Dn* 7,13).

Ciò appariva ben fondato nel mondo della religione ebraica di allora.

In questa tradizione apocalittica si collocano anche i seguaci del Nazareno crocifisso. Essi non si sono mai rappresentata la resurrezione di Gesù come il miracolo di una resurrezione dei morti a questa vita, come in tre casi già descritti nella Bibbia ebraica, ma sempre come una resurrezione dei morti alla vita celeste definitivamente trasformata. Era convinzione, salda come roccia, di questa prima comunità cristiana: questo Crocifisso non è finito nel nulla, ma è passato dalla realtà provvisoria, transeunte, instabile, alla vita vera ed eterna di Dio. Dio non ha abbandonato questo giusto, ma attraverso la morte gli ha reso giustizia, lo ha «giustificato», anzi lo ha elevato alla dignità di «Figlio».

Infatti, dov'è ora il risuscitato da morte? La risposta alla domanda, allora di straordinario interesse, l'abbiamo già udita: i primi cristiani se la sono data soprattutto con una parola del Salmo, che è entrata nel Simbolo apostolico: Egli «siede alla destra del Padre». In effetti, nessuna proposizione della Bibbia ebraica viene citata o variata nel Nuovo Testamento più del primo versetto del Salmo 110: «Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra». Con ciò non si intende una «comunione di essenza», bensì – questo era il massimo che poteva dire un ebreo in quanto monoteista – una «comunione di trono» del Gesù risorto con Dio suo Padre, sul “trono della gloria”, sul “trono” di Dio stesso. E l'immagine del “trono”, desunta dall'universo rappresentativo della regalità, va ovviamente intesa come simbolo della sovranità, così che il regno di Dio e il regno messianico diventano di fatto identici. «Gesù è il Signore» (in ebraico: il *Maran*; in greco: il *Kyrios*): questa è la più antica professione di fede – rivolta contro tutti gli altri signori di questo mondo – della comunità cristiana.

Come abbiamo visto, il messaggio della resurrezione del Crocifisso non è stato tramandato senza modelli rappresentativi e coloriture leggendarie storicamente condizionati, senza ampliamenti e articolazioni determinati dalla situazione. Esso comunque mira ultimamente a qualcosa di semplice, che fin dall'inizio giunge a chiara espressione in ogni testimone, pur in mezzo a tutti i contrasti e persino alle contraddizioni della tradizione: il Crocifisso vive e regna per sempre presso Dio – come pegno e speranza per noi. I giudeocristiani e in seguito anche i cristiani provenienti dal paganesimo delle comunità del Nuovo Testamento sono sostenuti, anzi affascinati e conquistati dalla certezza che l'Ucciso non è rimasto nella morte, ma vive, e che anche chi gli è fedele e lo segue vivrà. La morte non è l'ultima parola di Dio sull'uomo. La vita nuova, eterna dell'Uno è una sfida e una reale speranza per tutti.

È così divenuto manifesto: che con la morte di Gesù non fosse finito tutto, che egli stesso non sia rimasto nella morte, ma sia entrato nella vita eterna di Dio, non è fin dall'inizio un fatto storico dimostrato, ma è da sempre una convinzione di fede. Oggi però questa fede non va pensata come il frutto di un intervento «sopra-naturale», contro tutte le leggi della natura, di un *Deus ex machina*. Questa fede si fonda sulla convinzione del morire «naturale» e dell'essere accolto nella vera, autentica realtà divina: concepito come uno stato finale dell'uomo senza alcuna sofferenza. Come il grido di Gesù che muore: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34) già nel vangelo di Luca acquista un'inflexione positiva in virtù della parola

del Salmo: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Sal* 31,6; *Lc* 23,46), e poi in Giovanni: «Tutto è compiuto» (19,30).

Mi si obietterà a questo punto: «Ma Lei non vuole prendere alla lettera la proposizione di fede sul Dio che fa vivere i morti? Il cristiano non deve credere nella rianimazione di un morto, in una resurrezione corporea in senso fisiologico?». L'interrogativo dei contemporanei è perfettamente legittimo, e noi dobbiamo spiegare direttamente:

7. Che cosa significa e che cosa non significa «resurrezione»

È già stato chiarito che le più antiche, sintetiche, testimonianze del Nuovo Testamento non concepiscono la resurrezione di Gesù come un ritorno alla vita terrena; non c'è quindi analogia con le rianimazioni veterotestamentarie a opera dei profeti. No, si tratta chiaramente, nell'orizzonte dell'attesa ebraico-apocalittica, dell'elevazione di questo Nazareno, giustiziato e sepolto, presso Dio, presso un Dio che egli stesso aveva chiamato *abbà*, «papà».

Che cosa significa, dunque, «resurrezione», una metafora che evoca il destarsi dal sonno? Posso rispondere ora in forma sintetica alla domanda:

- Resurrezione non significa ritorno in questa vita spaziotemporale: la morte non viene revocata (nessuna rianimazione di un cadavere), ma superata definitivamente: ingresso in una vita totalmente diversa, incorruttibile, eterna, “celeste”. La resurrezione non è un “fatto pubblico”. – Resurrezione non significa continuazione di questa vita spazio-temporale: già il parlare di “dopo” la morte è fuorviante; l'eternità non è determinata da un prima e un dopo temporali. Essa significa piuttosto una vita nuova, che esorbita le dimensioni del tempo e dello spazio, nell'ambito inconcepibile, invisibile di Dio, detto simbolicamente “cielo”.

- Resurrezione, in senso positivo, significa: Gesù non è morto nel nulla, ma, nella morte e dalla morte, è trapassato in quella inafferrabile e inconcepibile realtà prima e ultima, è stato accolto in quella realissima realtà che noi designiamo col nome di Dio. Che cosa si attende l'uomo là dove raggiunge il suo *eschaton*, la realtà ultima della sua vita? Non il nulla, ma quel tutto che è Dio. Il credente da allora sa che la morte è un passaggio a Dio, è un dimorare nell'intimità di Dio, in quell'ambito che trascende tutte le rappresentazioni, che occhio umano mai vide ed è quindi sottratto alla nostra percezione, comprensione, riflessione e fantasia. Se c'è un luogo in cui va usata la parola mistero, così spesso abusata in campo teologico, è questo, in cui si parla della resurrezione a vita nuova, poiché è l'ambito più originariamente proprio di Dio.

In altre parole, soltanto la fede dei discepoli è come anche la morte di Gesù – un evento storico (percepibile con strumenti storici); la resurrezione alla vita eterna, operata da Dio, non è un evento storico, percepibile e rappresentabile o addirittura biologico, e tuttavia essa resta un evento reale nella sfera di Dio. Che cosa s'intende con questo? Che cosa significa qui “vivere”? Proprio la resurrezione di Grünwald ci ammonisce: il Risorto non è, per esempio, un essere diverso, puramente celeste, ma ancor sempre fisicamente, anche se spiritualizzato, quell'uomo Gesù di Nazareth che è stato crocifisso. E quest'uomo in virtù della resurrezione non diventa un fluido

indeterminato, fuso con Dio e l'universo, ma anche nella vita di Dio resta questo determinato e inconfondibile soggetto che egli è stato – senza, in verità, la limitazione spazio-temporale della figura terrena. Perciò in Grönewald il volto del Risorto trapassa nella luce più pura. Secondo le testimonianze della Scrittura morte e resurrezione non eliminano l'identità della persona, ma la conservano in una forma nuova irraggiungibile, in una dimensione totalmente diversa.

La conseguenza? A noi uomini di oggi, con una mentalità scientifica, si deve parlare chiaro: perché l'identità della persona rimanga conservata, Dio non ha bisogno dei resti corporei dell'esistenza terrena di Gesù. Si tratta della resurrezione a una forma di esistenza totalmente diversa, forse paragonabile a quella della farfalla che prende il volo dal bozzolo del bruco. Come il medesimo essere vivente si libera della vecchia forma di esistenza (“bruco”) per assumerne una inconcepibilmente nuova, interamente libera e aerea (“farfalla”), così possiamo immaginarci la trasformazione del nostro io ad opera di Dio. Un'immagine. Non siamo tenuti a pensare alla resurrezione in termini fisiologici.

Ma allora a che cosa è legata la resurrezione? Non al rostrato, per principio continuamente mutevole, o agli elementi di questo determinato corpo, ma all'identità della medesima immutabile persona. La corporalità della resurrezione non richiede – né allora né oggi – che il corpo morto venga riportato in vita. Dio infatti risuscita in forma nuova, non più rappresentabile, come afferma paradossalmente Paolo: come *soma pneumatikón*, come «corpo pneumatico», in una «corporalità spirituale». Con questa espressione, effettivamente paradossale, Paolo voleva affermare due aspetti contemporaneamente: la continuità – poiché “corporalità” sta per identità della persona vissuta finora, la quale non si dissolve semplicemente, quasi che la storia vissuta e sofferta finora fosse divenuta irrilevante. E insieme la discontinuità – poiché “spiritualità” non sta semplicemente per continuazione o rianimazione del vecchio corpo, ma per nuova dimensione, per la dimensione-infinito che, trasformando dopo la morte tutto ciò che è finito, diventa operante.

«Ma allora si deve accettare acriticamente l'idea di un'unica vita?» si chiede il contemporaneo per l'influsso della spiritualità indiana. «Non ci sono in altre religioni, per esempio in quelle indiane, idee totalmente diverse, che si contrappongono come grande alternativa alla convinzione ebraico-cristiano-islamica? Per l'uomo non ci sono diverse vite, così che possiamo progressivamente migliorarci fino a entrare nella realtà ultima, suprema, nel Nirvana o come altro la si chiami?» Allora, invece della resurrezione, perché non la fede nella ri-nascita in questa vita, nella re-incarnazione (riassunzione del corpo) o nella trasmigrazione (metempsicosi)?

8. Un'unica vita o diverse vite?

Ci sono molti motivi perché una grande parte dell'umanità creda da millenni nella reincarnazione o rinascita. In tutte le religioni di origine indiana – presso gli indù, i buddhisti, i giainisti – la reincarnazione è un dogma, mai dimostrato, ma accettato a priori. Certo le cose non stanno così nella terza grande corrente religiosa: i cinesi in linea generale non credono nella reincarnazione, alla stessa maniera delle religioni

profetiche della prima corrente: ebraismo, cristianesimo e islamismo. Ma essa compare negli antichi greci, nei pitagorici (forse influenzati dall'India), in Platone e nei neoplatonici, oltre che in Virgilio. Anzi, pure nel classicismo e romanticismo tedesco essa ha suoi testimoni fondamentali, anche se Kant, Lessing, Lavater, Herder, Goethe e Schopenhauer forse solo temporaneamente hanno fatto propria la dottrina della reincarnazione.

Non c'è bisogno di richiamare qui la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale – che ho esposto e discusso a fondo altrove; essa è un antichissimo mito dell'umanità, di certo estremamente ambivalente, con il quale Nietzsche voleva – in verità senza successo – scongiurare la minaccia nichilistica costituita dall'ateismo e dare stabilità a se stesso. Neppure vorrei dire perché io, nonostante tutto il mio amore per la vita, non provo il minimo desiderio di tornare dopo la morte, non importa in quale forma, a vivere su questa terra. Vorrei dire soltanto che, anche di fronte a importanti argomenti in favore di una rinascita in questa vita, ha senso credere in una resurrezione alla vita eterna, definitiva.

Premetto subito che, come ancora nessuno ha dimostrato in senso stretto la realtà della resurrezione a una vita nuova ed eterna, così nessuno ha dimostrato il fatto di una vita terrena che si ripete. Ovviamente ci sono ampi racconti di persone che possono ricordarsi di una loro vita precedente. Ma nessuno dei racconti – fatti per lo più da bambini di paesi in cui è diffusa la fede nella reincarnazione – relativi al ricordo di una (!) vita precedente è stato persuasivamente verificato; lo stesso va detto del racconto, manifestamente leggendario, fissato per iscritto molti secoli dopo la morte di Buddha, del ricordo della vita vissuta da questi centomila anni prima. Perciò anche molti antroposofi considerano la dottrina della reincarnazione più una convinzione di fede indimostrabile che una teoria dimostrata scientificamente. Neppure nell'ambito della parapsicologia – per non parlare dello spiritismo e della teosofia – si danno fatti universalmente riconosciuti e scientificamente inoppugnabili a favore di una fede nella reincarnazione. È però sicuro che gli argomenti a favore della reincarnazione non hanno – sia retrospettivamente sia prospetticamente – il minimo valore. Per lo più essi ruotano intorno alla questione filosofico-religiosa di un ordine morale del mondo, alla questione tormentosa, quindi, della giustizia in un mondo in cui i destini della vita umana si presentano distribuiti in maniera così spaventosamente disuguale e ingiusta. Perciò:

Prima domanda, in retrospettiva: un ordine veramente morale del mondo non presuppone di necessità l'idea di una vita prima della vita attuale? Le diseguali *chances* degli uomini, la sconcertante diversità delle disposizioni morali e dei destini individuali possono mai essere spiegate in maniera soddisfacente se non si ammette che l'uomo, nella precedente vita terrena, si è meritato con le sue azioni buone o cattive il suo destino attuale? Non verrebbe così spiegato perché alla persona buona le cose vanno così spesso male (a causa di una precedente colpa) e alla persona cattiva invece bene (a causa di precedenti azioni buone). La dottrina della rinascita sembra avere quindi molti argomenti a proprio favore, in quanto si basa sul *karman* (in sanscrito “azione”, “opera”), cioè sugli “effetti” di azioni sia buone sia cattive, che determinano ciascun destino umano nella vita presente e nelle nascite future.

Mi limito però a sollevare poche controdomande:

- L'attuale destino della mia vita può essere realmente spiegato in modo soddisfacente in base al destino di una vita precedente? Anche quest'ultimo destino dovrebbe a sua volta essere spiegato da un destino ancora precedente e questo a sua volta da uno ancora precedente così da formare una catena infinita di rinascite; ciò che per la verità non viene ammesso dagli induisti e dai giainisti. Ma quanto più indietro si risale nella catena delle cause, tanto più impersonale diventa il mio destino. Può essermi davvero di aiuto dare una spiegazione ultima della mia vita attuale alla luce di una preistoria remota con la quale non ho alcun rapporto?

- Se invece si presuppone un inizio prodotto dalla creazione di Dio, come va pensato questo inizio primordiale che rende necessaria ancora una seconda vita, senza dover rendere responsabile il creatore di questa creatura manifestatamente mal riuscita nel primo atto creativo?

- Se le nostre disposizioni morali vengono spiegate con la rinascita, non si cade in un individualismo storico che ignora in larga misura quello che concretamente non ci spetta in virtù di una preesistenza postulata, ma viene trasmesso attraverso il patrimonio genetico, la plasmazione della nostra coscienza e del nostro inconscio nella prima infanzia, le relazioni personali primarie e, infine, l'intero contesto sociale? Il problema della teodicea è quindi veramente risolto nella prospettiva della reincarnazione?

- Ammettendo in linea generale un oblio radicale della vita precedente, resta assicurata l'identità di un uomo, visto che molto pochi si ricordano? E che aiuto può arrecarmi il fatto di sapere che ho già vissuto una volta, se ho totalmente dimenticato questa vita?

- La dottrina della reincarnazione in fondo non misconosce il mistero del singolo uomo, il cui destino (perché nato proprio così, qui e ora e non in un altro luogo e in un altro tempo?) non si lascia decifrare dall'uomo? Ma non disconosce anche il mistero della divinità, ritenuta incapace di distribuire e valutare in maniera giusta e misericordiosa destini e sofferenze? La dura legge della causalità del *karman* al posto dell'amore di Dio, che, nella giustizia e nella misericordia, si stende benevolmente sia sulle azioni buone sia su quelle cattive?

Seconda domanda, in prospettiva: un ordine veramente morale del mondo non presuppone necessariamente l'idea di una vita dopo questa vita? Come si deve infatti giungere alla compensazione espiatrice delle azioni, giustamente attesa da numerose persone (si pensi agli assassini e alle loro vittime), come pure allo sviluppo della necessaria perfezione etica nella vita di un uomo, se a quest'ultimo non viene data l'occasione di un'altra vita? La reincarnazione, quindi, come adeguata retribuzione di tutte le opere, sia buone sia cattive, oltre che come purificazione morale dell'uomo.

Ma anche qui mi limito a poche controdomande:

- L'istanza di una compensazione espiatrice in un'altra vita storica non misconosce la serialità della storia, che consiste proprio nella sua unicità e irripetibilità, così che tutto ciò che è stato mancato una volta, non può più ritornare?

- Non ci sono alterazioni dell'ordine cosmico che non possono essere revocate da azione umana: colpa che non può essere compensata, ma soltanto perdonata? Anzi, non appartiene all'umanità (o forse: alla cristianità) del concetto di colpa il fatto che la colpa possa essere, forse non dimenticata, ma «perdonata», invece di dovere –

secondo una ferrea legge sovrumana – essere interamente espiata? Non, quindi, il Dio demente al posto della spietata legge della causalità del *karman*?

Comunque alcuni contemporanei obietteranno: «Ma allora perché oggi la dottrina della reincarnazione ha trovato nuovi seguaci così numerosi?». Ciò mi sembra connesso, non da ultimo, con due carenze della dottrina tradizionale cristiana:

1. La fede tradizionale nel «purgatorio», quindi, per così dire, in una seconda vita dopo la nostra prima vita terrena, nella quale viene cancellata ogni colpa, prima che l'uomo possa entrare nella terza vita, eterna, è oggi in larga misura scomparsa anche nel cattolicesimo. Non ci si è tuttavia preoccupati del fatto che il morire e l'entrare nell'eternità non può essere semplicemente la stessa cosa per l'assassino e le sue vittime, se almeno alla fine dev'esserci una situazione di giustizia.

2. La vita eterna nel “cielo” sovraterrestre, l'«eternità», tradizionalmente viene presentata dalla teologia cristiana in maniera così noiosa e statica, così priva di ogni dinamismo e di ulteriore sviluppo – addirittura infinito – che non ci si deve stupire se nella nota scenetta Ludwig Thoma, il monachese condannato a cantare continuamente l'alleluja su una nuvola, desidera rivivere su questa terra e ritornare alla sua amata birreria. Se c'è un nucleo valido della dottrina della reincarnazione, è questo: la vita eterna è vita reale e non esclude, ma include inimmaginabili ulteriori sviluppi nell'ambito, non della finitezza, ma dell'infinitezza.

Comunque la tradizione ebraico-cristiano-islamica, rispetto alla dottrina della reincarnazione, offre una soluzione alternativa, confermata anche dalla tradizione cinese che ha avuto influsso anche in Corea, in Giappone e in Vietnam: per giungere alla purificazione, alla liberazione, al perfezionamento l'uomo non deve passare attraverso diverse vite terrene. Il destino dell'uomo si decide in questa vita terrena e dopo questa vita mediante un atto irrevocabile di un Dio benevolo.

«Lei è sicuramente consapevole» mi si dirà «che la maggior parte degli uomini a tale riguardo ha senz'altro fatto la propria scelta – è cresciuta in essa fin dalla primissima infanzia.» Sì, ne sono consapevole. Ma molte persone hanno ripetute occasioni per dubitarne, specialmente nelle situazioni limite. Queste, come la stessa fede in Dio, non sono mai soltanto decisioni della ragione, ma decisioni dell'intera persona, che è certamente di più della sola ragione, e tuttavia non può essere irragionevole. Qui mi sembra particolarmente importante un rilievo: la fede nella resurrezione in definitiva non è una qualsiasi curiosità o particolarità della fede, ma niente più e niente meno che la radicalizzazione della fede di Dio.

9. Radicalizzazione della fede nel Dio d'Israele

In effetti, ogni uomo, sia egli ebreo, cristiano o musulmano, credente o non credente, qui si trova posto di fronte all'ultima grande alternativa della sua vita: per l'uomo il morire è un morire nel nulla o in una realtà ultima? L'uomo muore in un'assurdità ultima o nella realissima realtà di Dio? Ma – il “morire-in-Dio” è una cosa così pacifica?

No, il morire-in-Dio è tutt'altro che una cosa ovvia. Non è uno sviluppo naturale, un desiderio della natura umana che si deve assolutamente realizzare: morte e

resurrezione devono essere viste nella loro differenza, non necessariamente temporale, ma obiettiva. La morte è cosa dell'uomo, la vita nuova può invece essere soltanto cosa di Dio, e più esattamente: dono di Dio, grazia di Dio. Dallo Spirito di Dio l'uomo viene accolto, chiamato, assunto, e quindi definitivamente accettato e salvato, nella sua realtà ultima, inattingibile e onnicomprensiva. Nella morte, o meglio: dalla morte, come proprio evento, fondandosi sull'azione e la fedeltà di Dio. Come nella prima creazione, all'inizio, così alla fine si avrà una nuova azione creatrice, segreta e inconcepibile, di colui che chiama all'esistenza ciò che non è. E perciò – e non come un «intervento» soprannaturalistico contro le leggi naturali – un evento reale, così alla fine si avrà una nuova azione creatrice, segreta e inconcepibile, di colui che chiama all'esistenza ciò che non è. E perciò – e non come un «intervento» soprannaturalistico contro le leggi naturali – un evento reale, così come, appunto, Dio è del tutto reale per colui che crede.

In termini ebraici o cristiani: la fede nella resurrezione non è un'appendice della fede in Dio, ma una radicalizzazione di tale fede. Una fede in Dio che non si arresta a mezza strada, ma la percorre fino in fondo. Una fede nella quale l'uomo, senza prove razionali e tuttavia con fiducia pienamente ragionevole, confida che il Dio del principio sia anche il Dio della fine, che egli come è il creatore del mondo e dell'uomo ne sia anche il perfezionatore.

La fede nella resurrezione può e deve trasformare la nostra vita qui e ora: l'impegno incondizionato in quest'unica vita qui e ora deve e può essere motivato e rafforzato alla luce di un senso ultimo del vivere e morire, come attestano numerosi esempi. Tuttavia la fede nella resurrezione non va interpretata soltanto come interiorizzazione esistenziale o mutamento sociale, ma soprattutto come una radicalizzazione della fede nel Dio creatore: resurrezione significa reale superamento della morte a opera di Dio, che per il credente è capace di tutto, anche dell'azione estrema, cioè del superamento della morte. La fine è un nuovo inizio. Chi pertanto inizia il proprio Credo con la fede in "Dio creatore onnipotente" può anche tranquillamente terminarlo con la fede nella "vita eterna", che è Dio stesso. Poiché è l'alfa, Dio è anche l'omega. Il che vuole dire che il Creatore onnipotente, che dal nulla chiama all'essere, può anche chiamare dalla morte alla vita.

Quale fondamento hanno proprio i cristiani per questa fede? La risposta è del tutto elementare: nient'altro che la convinzione, trasmessa per tradizione, che Dio stesso abbia giustificato con la resurrezione il Crocifisso, l'innocente giustiziato. Benché manifestamente fallito agli occhi degli uomini, egli ha comunque ottenuto ragione davanti a Dio. Abbandonandosi a Dio, egli si era identificato con Dio stesso. Dio ha preso partito in suo favore, per lui che si era abbandonato interamente a Dio e aveva consacrato la propria vita alla causa di Dio e degli uomini. Dio si era schierato dalla sua parte e non da quella della gerarchia di Gerusalemme, che lo aveva accusato, e del potere militare romano che lo aveva condannato e giustiziato. Dio ha detto sì alla sua predicazione, alla sua condotta, al suo destino.

Ora, ciò significa qualcosa come una «trasvalutazione di tutti i valori», una trasvalutazione soprattutto, come abbiamo visto, della sofferenza. E per quanto riguarda lo stesso Gesù: con la fede messianica cristiana vengono invertiti i poli, per quanto riguarda il contenuto, del titolo ebraico tradizionale di messia e dell'attesa

messianica tradizionale. “Messia”: questo titolo dell’inviato e del salvatore atteso per la fine dei tempi poteva significare molte cose. Nella più diffusa accezione politica ed ebraico-nazionale, che in seguito venne spesso mescolata con quella apocalittica di Figlio dell’Uomo, “messia di Dio” denotava il potente eroe guerriero della fine dei tempi e il liberatore regale del popolo. Ora però con il destino di Gesù il titolo di messia riceve un’interpretazione totalmente nuova: esso designa ora un messia non violento, indifeso, misconosciuto, perseguitato, tradito e, alla fine, persino sofferente e morente, per la primitiva comunità già prefigurato nei «Canti del servo di Jahvè» contenuti nel libro di Isaia. Per la mentalità ebraica corrente ciò doveva suonare altrettanto scandaloso quanto, nella Passione, il corrispondente titolo della croce «re dei Giudei». In questo senso completamente ripasmato il titolo di messia, tradotto in greco con Cristo, anche dopo il Nuovo Testamento è rimasto per la cristianità, fino ai nostri giorni, il nome regale, anzi il nome proprio più frequente di Gesù di Nazareth. Si impone comunque la domanda: «Non naufraga ancora oggi proprio su questa comprensione della messianità l’intesa tra cristiani ed ebrei?». In effetti, qui si tratta ultimamente di una decisione di fede.

10. Una decisione di fede

Per quanto sia controversa, anche storicamente, la questione della predicazione, della prassi e dell’autocomprensione di Gesù, del profilo dell’ebraismo di Gesù e della fede della primitiva comunità cristiana – rimane ancora nell’ambito della ricerca storica, in cui si dà un più o un meno, un più verosimile e un più inverosimile. A questo punto, entra tuttavia in gioco un’altra dimensione: la reale, ma non storicamente controllabile, dimensione di Dio stesso. A questo punto il cristiano deve esibire la propria fiducia ragionevole, la propria decisione di fede, che non può imporre a nessun altro, e nella quale non c’è un più o un meno, un più verosimile e un più inverosimile, ma soltanto un sì o un no. Una decisione di fede cioè, cui nulla costringe, ma molto invita: l’unico Dio, il Dio della creazione e dell’esodo, il Dio dei profeti e dei saggi d’Israele non ha parlato e agito soltanto attraverso i patriarchi, i profeti e i saggi, ma da ultimo e in maniera definitiva anche attraverso il profeta di Nazareth, anzi attraverso lui egli si è rivelato in un modo unico: attraverso lui, “messia”, “Cristo” di Dio, “Signore” e “Figlio”.

Nonostante tutto – ebrei e cristiani tornano a concordare su questo punto: la resurrezione di uno non è ancora il compimento del tutto. Qui i cristiani non dovrebbero contraddire gli ebrei che da sempre hanno sostenuto che anche dopo Gesù, il Cristo, il mondo è rimasto immutato; troppo grande è la sua miseria. La redenzione e il compimento finali hanno ancora da venire anche per i cristiani; la «parusia» non si è ancora verificata – né per gli ebrei né per i cristiani. Prima verrà il regno di Dio che abbraccia e determina tutto. Perciò nel Padre nostro può trovare posto la richiesta di Gesù: «Venga» il tuo regno. E l’invocazione fatta a Gesù: *Maran-atha*, «Signore, vieni», vieni presto.

D’altra parte era già convinzione di fede degli ebrei che seguirono Gesù: noi non dobbiamo attenderci tutto soltanto dal regno che sta per venire. Perché? Nello stesso

Gesù, nelle sue parole liberatrici e azioni salvifiche, ma soprattutto in virtù della sua resurrezione dai morti, già ora risplende la potenza del regno che viene, è stato posto il grande segno dell'imminente redenzione del mondo, è già avvenuto l'inizio della redenzione, una «redenzione iniziale». Anche se i primi seguaci di Gesù possono essersi «illusi» circa il momento del compimento finale, questo stato di fatto di un'«escatologia presente» che si realizza già ora, dischiude una prospettiva anche per il futuro, il cui compimento è atteso sia dagli ebrei sia dai cristiani. Ma per i cristiani colui che è venuto non è soltanto un annunciatore, ma anche il garante, in parole e opere, del regno di Dio. Per i cristiani egli è il messia, il Cristo – la ragione decisiva per cui gli ebrei che allora seguirono Gesù poterono essere detti, in greco, “cristiani”.

Si può perciò, da parte cristiana, concepire trionfalisticamente la resurrezione di Gesù come vittoria sull'ebraismo? Questo, purtroppo, è accaduto spesso. Da parte cristiana con la fede nella resurrezione di Gesù è stato motivato tutto il possibile: il «superamento» dell'ebraismo come pure il trionfalismo della chiesa nei confronti del popolo ebraico. Si sono aperte così porte e finestre all'antiebraismo – proprio richiamandosi alla resurrezione del crocifisso ebreo di Nazareth.

Al riguardo va detto che la resurrezione di Gesù appartiene certamente all'insopprimibile sostanza fondamentale della fede cristiana. Essa però non può venire fraintesa in senso antiebraico-fondamentalistico. Paolo stesso ricorda a tutti i trionfalisti cristiani di Corinto che il Risorto è e resta il Crocifisso e che da ciò nessuno può trarre motivo di trionfalismo e di vanto. Se la resurrezione viene compresa conformemente alla Scrittura, in nessun caso la si potrà considerare un messaggio contro gli ebrei. Non una verità estranea all'ebraismo, per abbattere, ma una verità proveniente dall'ebraismo, per indurre tutti alla speranza. Non il superamento, ma la conservazione di una verità ebraica. Il Signore risorto è invito a una grande decisione contro la morte e in favore della vita, decisione che ogni uomo, a suo modo, deve prendere.

FINE